

REDEN UND SCHWEIGEN IN MÄRCHEN UND SAGEN

Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I
der
Universität Zürich

vorgelegt von
Käthi Knüsel
von Sevelen SG

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. Max Lüthi

1980

Druck: Kopierservice Bern 1980

REDEN UND SCHWEIGEN IN MÄRCHEN UND SAGEN

Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I
der
Universität Zürich

vorgelegt von
Käthi Knüsel
von Sevelen SG

Angenommen auf Antrag von Herrn Prof. Dr. Max Lüthi



I N H A L T

EINLEITUNG	3
A) DIE SPRACHLICHE AUSEINANDERSETZUNG VON MÄRCHEN- UND SAGENHELD MIT DEM NUMINOSEN	5
1. Die Begegnung des Märchen- und des Sagenhelden mit dem Numinosen	
1.1. Die Erfahrung des Numinosen durch Diesseitige	
1.2. Die Rolle der Namen	9
1.2.1. Das Namensverbot	10
1.2.2. Die Namensforderung	11
1.2.3. Die Namengebung	
1.2.4. Zu erratende Namen	12
1.2.5. Die Bedeutung der Namen in Märchen und Sagen	13
1.3. Der Name Gottes und des Teufels	16
1.3.1. Der Gebrauch des Gottesnamens	
1.3.2. Der Gebrauch des Teufelsnamens	19
1.3.3. Das Wirkungsfeld der beiden Namen	20
2. Der Dialog	21
Vorbemerkung	
2.1. Der Sprechvorgang in der Sage	22
2.1.1. Spracheigenheiten von Jenseitswesen	
2.1.1.1. Die einsinnige Sprache	
2.1.1.2. Die doppelsinnige Sprache	25
2.1.1.3. Formelhaftes Sprechen	29
2.1.2. Spracheigenheiten von Diesseitigen	30
2.1.2.1. Provokation	
2.1.2.2. Spezielle Techniken im Umgang mit Jenseitigen	36
2.1.2.3. Formelhaftes Sprechen	38
2.1.3. Die Gesprächsteilnehmer	41
2.1.4. Dialogtypen	44
2.2. Der Sprechvorgang im Märchen	46
2.2.1. Dialogtypen	
2.2.2. Die Gesprächsteilnehmer	60
2.2.3. Provokation	64
2.2.4. Verbales Kräftemessen	68
2.3. Vergleich	69

B) SCHWEIGEN	73
Vorbemerkung	
1. Arten des Schweigens	74
1.1. Schweigen im Märchen	
1.2. Schweigen in der Sage	75
2. Inhalte des Verschwiegenen	76
2.1. Verschwiegenes im Märchen	
2.1.1. Das Verschwiegen der Beziehung mit Jenseitigen	78
2.2. Verschwiegene Inhalte in der Sage	80
2.2.1. Schweigen in der Begegnung mit dem Numinosen	
3. Die Situation des Schweigens	81
3.1. Der schweigende Märchenheld	
3.2. Schweigende Sagenfiguren	86
4. Das dynamische Verhältnis von Sprechen und Schweigen	87
4.1. Schweigen als Ausdruck von Abwarten oder sich zuspitzender Spannung	
4.1.1. Schweigen als Antwort auf eine Frage	89
4.1.2. Schweigen als Nicht-Nennen eines spannungs- geladenen Wortes	90
4.2. Auflösung einer Spannung durch Sprechen oder Schweigen	93
5. Funktion des Schweigens	94
5.1. Sprache als Attribut des Lebens - Schweigen als Attribut des Todes	
5.1.1. Schweigen im Märchen	96
5.1.2. Schweigen in der Sage	99
5.1.3. Schweigen als Handlungsmovens	101
5.1.4. Varianten des Schweigemotivs	102
5.2. Vergleich	105
C) WIEDERHOLUNG UND ZWANG im verbalen Ausdruck	106
1. Wiederholung als Formel des Gelingens im Märchen	
2. Wiederholung als Garant der Ordnung in der Sage	109
2.1. Wiederholung zur Wiedergutmachung von Frevel	110
2.2. Finalität der Wiederholung	112
3. Psychoanalytische Interpretation des Wieder- holungs- und Zwangskreises	113
4. Schluss	115
ANMERKUNGEN	125
LITERATUR	134



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41507205_0004

EINLEITUNG

Das Verhältnis der deutschen Dichtung zu ihrem Instrument, der Sprache, hat sich in diesem Jahrhundert gewandelt: Die Sprache selber ist zum Zentrum der Reflexion geworden, ist in letzter Instanz in Frage gestellt. Konsequenz der neu erlernten Sprachunfähigkeit kann vorläufig nur das Verstummen sein, denn "es gibt noch keine Sprache für das, was jetzt auf der Welt geschieht", meint Muschg, und sein "Grauen vor der Dichtung" äussert sich als Appell an die "Schweigenden als die grössten Dichter dieser Zeit" (S. 139, 143;¹).

Es ist nicht unsere Aufgabe, Sprache und Schweigen als politisches, literarisches oder als Gewissensproblem zu untersuchen; vor dem Hintergrund der aktuellen Sprachverirrung und -verwirrung scheint es jedoch von besonderer Bedeutung, auf einfachere, direkter verstehbare Formen der Mitteilung zurückzukommen.

Wir wollen untersuchen, wie Märchen und Sagen – im besonderen Zaubermärchen und numinose Sagen – Sprache und Schweigen als Kommunikationsmittel verwenden.

Angeregt wurde die Arbeit von Prof. M. Lüthi, dem ich für sein Interesse und seine ständige Betreuung an dieser Stelle herzlich danken möchte. Er hat wesentlich zum Entstehen der Arbeit beigetragen.

Die Untersuchung stützt sich ausschliesslich auf europäisches Märchen- und Sagenmaterial. Ausgewählt wurden Erzählungen beider Gattungen, die das Motiv des Schweigens in irgend einer Form enthalten (vgl. Thompsons Motive C 400-499: Speaking tabu).

Die Arbeit ist in vier Teile gegliedert.

Als erstes soll untersucht werden, ob und auf welche Art sprachliche Auseinandersetzungen stattfinden. Die Aufmerksamkeit wird dabei auf die Momente der Berührung zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt gerichtet, denn sowohl das Märchen- wie das Sagengeschehen³ spielt sich in diesem Grenzbereich ab. Dabei stellt sich die Frage, wie das Mittel der Sprache eingesetzt wird und ob die Beziehung zwischen Eigen- und Fremdbereich durch die Sprache hergestellt bzw. neu gestaltet werden kann.

Entsprechend soll im nächsten Teil auf das Schweigen eingegangen werden. Dabei interessiert uns, wie das Schweigen in die Erzählung eingebaut wird, wie es auf die Handlung einwirkt und vor allem, welcher Stellenwert dem Schweigen als kommunikativem Element beigemessen wird.

Im dritten Teil beschäftigen wir uns mit dem Thema der Wiederholung. Die Legitimation für diesen für uns thematisch eher inhaltsfremden Aspekt ist auf formaler Ebene gegeben: Wiederholung ist im Märchen Stilprinzip, in der Sage diktiert sie bestimmte Verhaltensmuster.

Im Schlusskapitel soll eine Zusammenstellung sowohl der gewonnenen als auch der noch ausstehenden Ergebnisse versucht werden.

A) DIE SPRACHLICHE AUSEINANDERSETZUNG VON MÄRCHEN- UND SAGENHELD MIT JENSEITIGEN

1. Die Begegnung des Märchen- und des Sagenhelden mit dem Numinosen

1.1. Die Erfahrung des Numinosen durch Diesseitige

Eine Beschreibung des Numinosen fällt schwer, weil gerade das Numinose sich jeder Beschreibung entzieht. Es bildet den Umkreis, den Um-grund, die lückenlose Umfriedung, an die der Mensch ständig stösst, sobald er in und um sich schaut.

Betrachten wir diese unverbalisierbare Macht etwas näher: Nach Otto sind es bestimmte Berührungsmomente, in denen der Mensch etwas von diesem ihn Umgebenden verspürt, so im 'Kreaturgefühl', wo er sich plötzlich der eigenen Nichtigkeit bewusst wird, indem er Mächtiges und Uebergeordnetes ahnt. Abraham spricht angesichts des Göttlichen: "Ich habe mich unterwunden mit dir zu reden, ich, der ich Erde und Asche bin" (S. 9; 1. Mose 18,24; vgl. auch Hiob 42,2ff).

Im 'Mysterium Tremendum' spürt er das 'Ganz Andere', das, im Besitz 'schauervoller Geheimnisse', Ehrfurcht - Verehrung und Furcht - einflösst.

Ein weiterer Berührungspunkt ist das 'Fascinans'. Ueberwältigt von Gefühlen, kann der Mensch ihnen höchstens im negativen Sinn Ausdruck verleihen:

" ... wenn nur ein Tröpflein von dem was ich fühle in die Hölle fahren würde, die Hölle würde in ein Paradies verwandelt werden" (S. 47).

Das vierte Moment besteht in der Ahnung des 'Sanctum', einer Art objektiven Wertung dessen, was ausser uns ist.

Versuche, das 'Es' zu fassen, drängen auf irgendeine Art immer zum Ausdruck, sei dies in musikalischer, bildlicher oder, wie bei Otto, in verbaler Form als eine Beschreibung des Erlebnisgehaltes⁴.

Eine eher religiöse Hinwendung appelliert bereits direkter an ein Du, es wird versucht, der Macht Umrisse zu geben. Der ständige Versuch, 'ihm' keinen Namen zu geben, kreiert 'es' nun eben zum 'Namenlosen': Dieser Namenlose bekommt Eigenschaften, nimmt allmählich Gestalt an, taucht, als Namenloser angerufen, als eine mit Attributen versehene Leerform vor dem Betenden auf:

"Unbekanntester, Unerschaubarster, Unaussprechlichster, der Du im Unendlichen thronst, Du kündest Dich durch Dein Auge, das blendend herabblickt, Überstark von Helle, dennoch nur ein Schatten Deines verborgenen Seins, ein Abglanz Deiner Dunkelheit, ein Abglanz des Abglanzes. Und mein Auge, mein Blick, ein nochmaliger Schatten, abgeglänzt vom Abglanz Deines Abglanzes, ein nochmaliger Abglanz darf zu dem Deinen sich erheben, nicht um in Dir zu ruhen, doch um schmerzhaft zurückzukehren in Ahnung ... Namenlosester im Namenlosesten ... lasse mich, den letzten Schatten Deiner Namenlosigkeit, den Sklaven der Sklaven, ... lasse mich teilnehmen an Deinem Namen, an Deinem Angesicht, an Deinem Leuchten, oh Unbekanntester, Unerschaubarster, Unaussprechlichster ..." (Broch S. 253f).

Was anfangs ungeschiedene archaische Kraft war, wird mehr und mehr durch Namengebung geschieden. Die Macht scheidet sich in eine positive namenlose und in eine negative namenlose. Die Ehrfurcht versucht zu umkreisen, nicht zu fassen, was aber nicht verhindert, dass der nach Klarheit dürstende Mensch die Macht schliesslich mit 'Gott' und 'Teufel' bezeichnet.

Als archaische Reste jener Annäherung finden und verwenden wir heute noch Umschreibungen der beiden Pole, sei es der verschlüsselte oder abgekürzte Gottesname in biblischen Texten oder Hüllworte, hinter denen sich der Teufel verbirgt ('der Kuckuck soll dich holen!';⁵).

Wie auch die Art, das Irrationale in den Griff zu bekommen, beschaffen sein mag, ambivalent bleibt die Beziehung in jedem Fall: Einesteils ist sie gespeist von der Furcht, dass Fremdes in Bekanntes und Gesichertes eindringe, andernteils ist der Mensch begierig, seine Grenzen auszuweiten⁶.

Wir erinnern uns in diesem Zusammenhang an den 'Gegensinn der Urworte', der, von Abel konzipiert (1884), von Freud aufgegriffen und als wesentlicher Bestandteil in seine psychoanalytischen Untersuchungen integriert wurde. Abel erklärt die Entstehung eines Urwortes so, dass es ursprünglich die Relation zwischen Gegensätzen bezeichnet und sich erst allmählich in je zwei einsinnige Worte gespalten hätte ('kontradiktorische Sprache', zit. bei Freud IV/S. 231).

Wie nahe Sinn und Gegensinn psychisch beieinanderliegen, hat Freud direkt im Gegensatzpaar Angst und Wunsch dargestellt und gezeigt, "dass die Angst der direkte Gegensatz des Wunsches ist, dass die Gegensätze einander in der Assoziation besonders nahe stehen und im Unbewussten ... zusammenfallen" (I/S. 223).

Der Traum untermauert diese Theorie, da er es nach Freud bevorzugt, beängstigende Inhalte durch ihr Gegenteil darzustellen. Ein Traumelement "kann also ebensowohl sich selbst bedeuten wie seinen Gegensatz oder beides zugleich" (I/S. 185).

Die Darstellung durchs Gegenteil ist auch als Abwehrmechanismus gebräuchlich. Er ermöglicht es, einen verpönten Inhalt von seiner Kehrseite her angstfrei zu erleben. "Gegensätze (bedeuten also) keinen Widerspruch", vielmehr ist ein Symptom ein "Kompromissergebnis" aus der "Interferenz zweier gegensätzlicher Strebungen" (I/S. 298) und kann sich als Ausdruck der einen oder der anderen Strebung manifestieren.

Was uns an diesen Ausführungen besonders interessiert, ist der gemeinsame Nenner, der anscheinend der individuellen wie der kollektiven Psyche zugrunde liegt: Das archaische Potential, die Summe aller menschlich erfassbaren Möglichkeiten, erscheint dem Menschen als geballte,

ungeschiedene Kraft, die er, seiner Entwicklungsstufe entsprechend, aufzugliedern, zu gewichten und mit Affekten zu belegen geneigt ist.

Im Gegensatz zu den philosophisch-religiösen Ueberlegungen, zu denen das Numinose den Menschen seit je gereizt hat, wird auf primitiver Ebene, in dumpfer Ahnung, diesem Numinosen durch Form- und Namengebung zu begegnen versucht.

Im Märchen allerdings taucht dieses Problem nur am Rande auf, da die Märchenwelt a priori ins Grenzenlose erweitert ist. Wohl fällt es meistens leicht, die Figuren als Diesseitige oder als Jenseitige zu katalogisieren, doch stellt sich das Zuordnungsproblem beispielsweise bei verschwundenen Diesseitigen oder bei Helden, die im Jenseitigen verkehren, als wäre dies ihr Zuhause.

Das Märchen ist insofern archaisch, primitiv, als es seine Figuren sich frei bewegen und in einer Welt unbegrenzter Möglichkeiten tätig sein lässt. Allerdings zeigt auch das Märchen Ansätze, den Helden zu lehren, was 'gewöhnlich' und was 'aussergewöhnlich' sei; bestimmte Verbote sollen ihm den Zugang zu gewissen Bereichen verwehren, und da diese Verbote zumeist den gegenteiligen Effekt haben, nämlich den, dass der Held sich den Zugang erzwingt, muss er nach seiner GrenzÜberschreitung sich in mühsamer Läuterung die Eigenschaften erwerben, die für diesen Kontakt erforderlich sind. Ein anderer 'Lehrgang' besteht darin, dass der Held wohl teilhat am numinosen Bereich, davon aber nicht Kunde geben darf: Er muss verschweigen, was er 'dort' erlebt.

Das Erleben des Numinosen, wie die Sage es darstellt, erreicht weder das tiefe Ergriffensein des religiös-philosophischen Menschen noch das unbefangene, naive Verhalten des Märchenhelden: Der Sagenmensch fühlt sich ganz einfach bedroht von Unbekanntem, das ihm in realer Gestalt wie Krankheit, Tod, Unwetter etc. begegnet. Wohl sticht ihn hie und da die Neugierde, wie 'jenes' beschaffen sei,

allein, er ist zumeist darauf bedacht, seine Welt zu verteidigen. Dazu bedarf es nun raffinierter Techniken, um dem 'Andern' so zu begegnen, dass es nicht schädigenden Einfluss nehmen kann.

Auf direkte und oft derbe Weise benennt der Mensch der Sage in der Vielfalt der numinosen Ausdrucksformen zwei Fixpunkte, die er auch gleich mit Affekten besetzt: Gott und Teufel. Er nähert sich dem göttlichen Pol mit Ehrfurcht und Angst, entsprechend dem eingangs erwähnten 'Kreaturgefühl' (S. 5); der Vertreter des 'Bösen' flösst Angst ein, lässt aber gefühlsmässig bereits ein breiteres Spektrum zu: Das Böse wird Gegenstand von Neugier, Provokation, Frevel. Nicht zuletzt trägt das eigens geschaffene Bildnis des Teufels als eines gehörnten, bocksfüssigen, feuerspeienden Ungeheuers dazu bei, das Unheimliche verstehbarer, fassbarer zu machen. Der Mensch fühlt sich in diesem Bereich sichtlich heimischer. Wollte man boshaft sein, so könnte man daraus ableiten, dass der Mensch sich mit dem Bösen rascher befreundet, dass er in der Nähe des Satans sein 'Kreaturgefühl' verliert...

Natürlich sind diese Begegnungen auch für den Sagenmenschen äusserst ambivalent, und so wenig er sich von Gott ein Bild machen darf, so wenig darf er 'den Teufel an die Wand malen' - was allerdings das Entstehen des eben erwähnten markanten Bildes nicht zu verhindern vermochte.

Doch wenden wir uns nun spezifischer der Märchen- und Sagenwelt und der Art, wie sie das Numinose zu integrieren versuchen, zu.

{

1.2. Die Rolle der Namen

Als erstes werden wir die Bedeutung der Namengebung und der Namenverwendung in Märchen und Sage genauer betrachten: Der unbefangene, unreflektierte Gebrauch eines Namens funktioniert da, wo das Gewohnheitsrecht eine Figur a priori

mit ihrem Namen auftreten lässt. Ist dies nicht der Fall, beginnt sich bereits vielfältiges Rankenwerk um den Namen zu legen: Namen werden verboten, müssen erraten werden, Namengebung oder -nennung wird als Forderung hingestellt.

1.2.1. Das Namensverbot

Häufig tritt das Namensverbot, d.h. das Verbot, einen Namen auszusprechen, auf. Meist wird es als Bedingung in der Mahrtenehe gestellt, wobei der jenseitige Partner - gewöhnlich eine Frau - ungenannt sein will. Der dem Mann verbotene Bereich in dieser Beziehung erscheint in vielerlei Variationen; so darf er seine Frau nicht Wasserfrau, Holzmuoterli, Geiss, Fee etc. nennen. Tut er dies doch, entzieht sie sich ihm, in der Sage für immer, im Märchen solange, bis der Held seine Busse getan hat.

Das Verbot kann so absolut wirken, dass es auch durch Unbeteiligte gebrochen werden kann. 'Zufällig' grüsst eine Frau die im Garten arbeitende 'Salige': "O mei' lieb's Gertrüdle, wie fresset die Würmle dei' Krüttle z'sämet!" (Petzoldt Nr. 319a). Leichenblass werdend, verschwindet 'Gertrüdle' darauf mit Wehklagen.

Eine Variante des Namensverbotes ist das Verbot, nach der Herkunft des jenseitigen Partners zu fragen, bzw. sie zu verraten. "Fragst du, so klagst du!" Mit diesen Worten unterbricht eine 'Salige' ihre glückliche langjährige Ehe mit einem Bauern, nachdem dieser, von Neugier getrieben, trotz des Verbotes nach ihrer Herkunft fragt (319b;⁷). Auf dieselbe Weise verscherzt sich eine 'schöne Frau' ihr Glück. "Sag mir, wer du bist!" will sie von ihrem 'schönen Mann' wissen, und der Mann antwortet ihr: "Wer es erfährt, der stirbt; du fragst vergebens; ich sage es dir nicht, wer ich bin." Als sie sich schliesslich die Antwort doch ertrotzt, gibt er sie ihr: "Gut, dann kommst du mit mir, ich bin der Tod!" (Zigeunermärchen Nr. 31).

Eine weitere Variante ist das Verbot, ein bestimmtes Wort vor dem jenseitigen Partner zu erwähnen, zum Beispiel das Wort 'Kirche': "Ich will gern deine Frau werden, aber unter einer Bedingung, dass du mit keinem Wort jemals die Kirche erwähnst." Als das verhängnisvolle Wort nach sieben Jahren doch gesprochen wird, fällt die Frau tot um (Balkan. Märchen Nr. 35).

1.2.2. Die Namensforderung

Im Gegensatz zum Verbot, einen bestimmten Namen zu nennen, steht die Forderung, dies zu tun⁸. Die Nennung des Namens ist Bedingung für die Erlösung seines Trägers.

Ein anschauliches Beispiel dafür sind die Berserker oder Werwölfe: Männer verwandeln sich plötzlich in Tiere (Bären oder Wölfe); wenn sie bei ihrem Namen gerufen werden, gelingt ihnen die Rückverwandlung (HDM I/S. 169).

In diesem Fall hat der Name beschwörende Kraft. Das menschliche Subjekt kann sich mit seinem Namen identifizieren, das scheinbar menschliche hingegen verliert seine Identität.

Erlösungsbedingung ist die Namensnennung auch für den 'Hund mit den kleinen Zähnen'. "Wie nennst du mich?" fragt der Hund beharrlich und entpuppt sich denn auch zum Jüngling, als das Mädchen ihn endlich beim gewünschten Namen 'Süßer-als-eine-Honigwabe' ('Sweet-as-a-honeycomb') nennt (Engl. Märchen Nr. 3).

1.2.3. Die Namengebung

In einer weiteren Gruppe ist die Namengebung von Bedeutung, wobei vielfach der Pate diese Aufgabe übernimmt.

"Ich habe keinen Namen, ich will fort von hier," lässt der zehnjährige namenlose Junge seine Eltern wissen, worauf diese den Gvatter bitten, ihm einen Namen zu geben. Dieser gibt ihm den Namen 'Messerprinz', indem er ihm ein

Messer ins rechte Bein sticht (Balkan Nr. 9). Der Name bestimmt nun weitgehend die Eigenschaften und damit auch den Lebenslauf des Messerprinzen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Aussage Lévy-Bruhls, dass Primitive ihren Namen als konkreten Teil ihrer selbst empfinden, gleichermassen wie ihre Körperteile. Ein böswilliger Gebrauch des Namens vermag ihnen ähnliche Leiden zuzufügen wie eine Wunde am Körper (nach Von Beit II/S. 540).

Was all den bisher erwähnten Beispielen gemeinsam ist, ist die Befangenheit, die der Profane vor dem Namen Jenseitiger empfindet und die Gewichtung, die er damit dem Namen verleiht.

1.2.4. Zu erratende Namen

Eine letzte Spielart umfasst die zu erratenden Namen.

Im Rumpelstilzchen ist ihr typischster Vertreter kreiert (KHM Nr. 55, ATn 500):

Ein kleines, zwerger- oder teufelähnliches Männchen bietet einem Mädchen, das weinend vor einer unlösbaren Aufgabe sitzt, seine Hilfe an. Als Belohnung fordert der Helfer ihr erstes Kind, in einigen Fällen die Hilfesuchende selbst, es sei denn, sie müge seinen Namen erraten. Dank einem oft zufälligen Lauscher erfährt die Frau den Namen, den das Männlein in einem Triumphlied laut vor sich hinsingt (die Varianten Überbieten sich an Namenseinfällen wie Tom Tit Tot, Trillevip, Gilitrutt, Purzinigele, Ricdin-Ricdon, Hans Kacheli usw.) und kann mit diesem Mittel ihren numinosen Helfer in die Flucht schlagen.

Der Name, der nach der Forderung erraten werden müsste, wird vom Träger selbst verraten. Die Ironie, die das ganze Märchen durchzieht, gipfelt in diesem Selbstverrat: Fast schon am Ziel seiner höchsten Wünsche, gibt das Männlein siegestrunken gerade das preis, was Voraussetzung für die Lösung der Aufgabe ist⁹. So gesehen, bleibt der Heldin überhaupt nichts mehr zu tun: weder muss sie arbeiten, um so den königlichen Gemahl zu erwerben, noch muss sie ihren

Helfer entlöhnen: Beides leistet der Helfer selbst, die Arbeit wissentlich, die Bekanntgabe des Namens unwissentlich. Schliesslich sorgt er sogar selbst für seine Vernichtung, so dass der Heldin auch noch die Angst vor einer eventuellen Rache erspart bleibt.

Rührich begründet den Untergang Rumpelstilzchens mit dessen Wut, dass sein Name erraten sei (1976 S. 283). In der Sicht von Rumpelstilzchen trifft dies wohl zu; tatsächlich aber wurde sein Name gar nicht erraten, und die Aufgabe, die das Männlein stellte, war wirklich unlösbar: Tage- und nächtelang hatte die Heldin Namen zusammengestellt in der Hoffnung, den richtigen zu erraten, jedoch ohne Erfolg.

Einer Verbindung zwischen einem numinosen Allmachtswesen und einem profanen Ohnmachtswesen schien somit nichts mehr im Wege zu stehen.

Die vom Jenseitigen ersehnte Verbindung kommt nicht zustande. Sie scheitert daran, dass der Numinose zu früh alles preisgibt,⁹ selbst die Lösung einer für Profane unlösbaren Aufgabe liefert. Der Jenseitige scheitert an seiner Naivität, an seinem gradlinigen, ausschliesslichen Zieldenken, vom Menschen aus gesehen an seiner Dummheit. Aufgabe und Lösung bietet er ohne Hintergründigkeit dar; er liefert die Bausteine, die der Mensch zu einem ränkevollen Gesamtplan zusammenfügt und sich so die Kräfte aneignet, die ihm fehlen¹⁰. Der Held hat die Aufgabe, den Namen zu erraten, nicht erfüllt; doch ist es ihm gelungen, durch gewitzte Scheinerfüllung über das Numinose zu siegen.

1.2.5. Die Bedeutung der Namen in Märchen und Sage

Was veranlasst den 'Profanen', dem Namen eine solche Bedeutung beizumessen?

Die gängige Interpretation erklärt dies so, dass die Kenntnis des Namens Macht über den Träger verleihe¹¹. Obwohl diese Erklärung zutreffend ist, befriedigt sie nicht. Noch weniger befriedigt die Erklärung Laistners, dass Sagen, die

durch Namensnennung den jenseitigen Partner verschwinden lassen, "auf den Alptraum der Männer zurückgehen" (S. 212), d.h., dass die Macht über den jenseitigen Partner – der sich nachträglich als Traumgebilde entpuppt – durchs Aufwachen des Träumers gesichert sei. Das Verbot, den Namen auszusprechen, hätte die Rolle des Schlafwächters.

Es ist anzunehmen, dass die Vielfalt, in der dieses Thema erscheint, nicht auf einen so einfachen Nenner zu bringen ist.

"Er errichtete ... ein Gedankenbollwerk ... und wusste, dass daran ein kleiner Riegel wäre: züge man an diesem, so würde alles von Gefühl überflutet und begraben werden" (Musil S. 1038). Mit diesem Instrument gelingt es nach Musil dem 'modernen Menschen', sein Gefühl einzudämmen. Auf ähnliche Weise versucht der 'primitive Mensch', ein Bollwerk gegen das Numinose aufzurichten. Im weitesten Sinn könnte dieser Versuch Anlass zur Sagenbildung sein:

Da, wo das Numinose in die gesichterte, wohl-definierte Welt einzubrechen droht, errichtet der 'zu Tode' Geängstigte einen Damm, um seine Existenz sicherzustellen. Wie eingangs erwähnt (S. 9), schafft er sich Haltepunkte, zieht erklärende Linien zwischen ihnen. Ein kausales System verschafft Beruhigung, da der Mensch sich selber irgendwo als treibende Kraft eingeschaltet sieht und damit die Möglichkeit bekommt, durch richtiges Verhalten die Verhängniskette eben nicht in Gang zu setzen, resp. sie rechtzeitig zu stoppen. Er darf ans Ganze nicht rühren, es nicht bei Namen rufen, oder aber der Anruf des numinosen Namens verleiht ihm die Kraft, den Ablauf zu unterbrechen.

Wie schwach dieses ganze System trotzdem ist, wird daran ersichtlich, dass es dem Menschen vielfach nicht gelingt, im 'richtigen' Moment zu schweigen oder das Richtige zu sagen, kurz, sich 'richtig' zu verhalten.

Eine eindrückliche Darstellung der Schutzmechanismen gibt Renner im 'Goldenen Ring über Uri'. Der Ring ist die magische

Grenze, innerhalb derer der Mensch geschützt ist vor den Zugriffen des 'Es', d.h. der "Summe des Unmenschlichen, Aussermenschlichen, Namen- und Gestaltlosen" (Wyrsch S.264). Im Ring bewahrt sich der Mensch mit allem, was ihm vertraut ist; der Ring selber ist die "Summe aller Formen und Formeln, welche jenes E s in den Schranken halten und zwingen, eine bestimmte Erscheinungsart beizubehalten" (Renner S. 189).

Die 'richtige' Lebensweise des Sagenmenschen, vorab der Urner Bergbauern, erfordert einen pausenlosen Einsatz aufwendiger und mühsamer Techniken (s.S. 36f dieser Arbeit), damit der Ring unversehrt bleibt. Doch gibt es im Ring "nie Ruhe und Sattheit" (S. 189), denn das 'Es' lauert gleichsam rund um den Ring auf eine schwache Stelle, um einzubrechen und sich ein Opfer zu holen; die vielen Opfer, die 'Es' sich ständig zu holen vermag, zeigen, welche Übermenschliche Kräfte die Aufrechterhaltung des Ringes erfordert.

Das Musil-Zitat müsste für die Sage etwas abgeändert werden: Der Mensch versucht, durch richtiges Verhalten den 'kleinen Riegel' zu schieben, was aber meistens nicht gelingt. Er unterliegt. Er wird von Angst vor dem Numinosen überflutet¹².

Dieses Bemühen um Sicherung der eigenen Enge kennt das Märchen nicht. Auf spielerische Art wird da das Machtmittel des Namens benutzt, und der Held kann sich dadurch – entweder nach Rückschlägen oder sofort – retten. Nicht selten wird im Märchen der verbotene elbische Name aus Uebermut oder zwecks Angeberei gerufen. Anstatt seine Gattin 'Katharina Magdalena' nur in der Not anzurufen, ruft sie der Held, um mit ihrer Schönheit zu prahlen, worauf er sie durch Ablaufen eiserner Stiefel neu gewinnen muss (Dt. Mä. seit Grimm S. 376f; Ath 400) Oder die zukünftige Königin im 'Rumpelstilzchen' kann es nicht lassen, mit ihrer Namenkenntnis ein Spielchen zu treiben:

"Heissest du Kunz?"

"Heissest du Heinz?"

"Heissest du etwa Rumpelstilzchen?" (KHM 55)

Dieses Quasi-Ratespiel ist von Ironie und Kontrapunktik beherrscht: "... Mädchen und Rumpelstilzchen (behandeln) einander gegenseitig mit Ironie ..., beide (zeigen) eine diebische Freude..., den andern zappeln zu lassen, die Entscheidung hinauszuschieben und sich an der verzweifelten und Übermütigen Siegeshoffnung des andern zu weiden..." (Lüthi 1971 S. 433f).

Namengebung und Namensnennung ist der Versuch, Numinoses zu profanisieren.

Wo numinose Wesen genannt werden, entziehen sie sich - im Märchen nur vorübergehend - dem menschlichen Partner.

In der Sicht dieser Erzählungen ist das zupackende 'Du' nicht möglich, ausser, wenn ein scheinbar Numinoser mittels Nennung seines Namens ins menschliche Dasein zurückkehren kann (s.S.11dieser Arbeit).

Der Name ist letztlich eben profane Etikette, ein Begriff, der das wahre Wesen des Trägers verbirgt mit dem Anspruch, es zu kennen.

So geschieht, wenn der Name als Machtmittel gebraucht wird, dem Träger Unrecht: Was er ist, geht im Schein seines Namens unter.

" ... es bleiben Sprachwelt und Dingwelt getrennt, zwiefach die Heimat des Wortes, zwiefach die Heimat des Menschen, zwiefach der Abgrund der Wesenheit, zwiefach aber auch die Keuschheit des Seins und damit verdoppelt zur Unkeuschheit, die gleich einer Wiedergeburt ohne Geburt alle Ahnung wie alle Schönheit durchtränkt und den Keim der Weltenzersprengung in sich trägt, die Ur-Unkeuschheit des Seins..." (Broch S. 180).

1.3. Der Name Gottes und der Name des Teufels

1.3.1. Der Gebrauch des Gottesnamens

Die Sage erlaubt den Gebrauch des Gottesnamens, um Böses zu bannen. Wenn der Bedrohte Gott sozusagen als seine Rückenstütze demonstriert, kapituliert der Gegenspieler.

Ist der Gottesfürchtige bedroht, darf er sich des göttlichen Namens und damit der göttlichen Kraft bedienen.

So sichert sich ein Fremdling bei seinen unheimlichen Gastgebern vor dem Schlafengehen ab:

"I leggä mich i Gottes Kraft,
I leggä mich i Gottes Allmacht,
I leggä mich i das gettlich rosafarwene BlUet,
..."

Diese Kraft wirkt nun auch, beinahe physisch sichtbar. Als nämlich die Weiber Hand an ihn legen wollen, erreicht die erste Frau drei Stufen der Leiter und muss innehalten: "Ich kann nicht mehr weiter, er liegt unter der Kraft Gottes;" die zweite erreicht vier Stufen, dann klagt auch sie: "Ich kann ihm nichts antun, er liegt in der Allmacht Gottes." Die dritte erreicht die oberste Stufe, muss aber ebenfalls umkehren, da er im göttlichen, rosafarbenen Blut liegt (Müller Nr. 739).

Gottesname, Christusname, die drei höchsten Namen und das Gebet haben dieselbe schützende Wirkung: Es wird verhindert, dass Unbefugte sich dem mit Gott Verbundenen nähern.

In positiver Form wird hier ersichtlich, dass, wer sich dieses Namens bedient, sich zum Partner des Namensträgers macht und damit auch dessen Schutz genießt¹³.

Selbst einem Teufelsgeheilten bietet er genügenden Schutz. Einem Wildschützen, der dem Teufel seine Seele verschrieben hatte, wird es vor Ablauf der Frist bange, und er lässt sich weihen. Den anschliessenden Kampf mit dem Teufel verliert der Teufel auf den Befehl hin:

"Im Namen Jesu weich,
Die Todesstunde ist vorbei!"

Es bleibt ihm nur noch, "mit schrecklichem Geheule" davonzufliegen (Zingerle Nr. 773).

Dass der Sagenmensch sich im allgemeinen nicht zu provokativem Gebrauch des Gottesnamens hinreissen lässt - obwohl er sonst vor keinem frevlerischen Namensanruf zurückschreckt -, zeigt, wie stark dieses Tabu verankert ist.

Wird es gebrochen, folgt die Strafe unverzüglich.

Folgendes Beispiel soll dies illustrieren:

Wenn man in der heiligen Nacht "auf den Glockenschlag zwölfte dem fliessenden Wasser nach stillschweigend aus dem Borne schöpft," schöpft man anstelle des Üblichen Wassers Wein. Ein "frecher böser Bube" macht sich darüber lustig, legt sich quer über den Born und ruft:

"'Jetzt ist alles Wasser geworden zu Wein.' -

Da kam aus dem Wasser herauf die laute Antwort:

'Und jetzt sind deine zwei Augen mein!'

Alsogleich ward er stockblind auf beiden Augen und blieb's für sein Lebtag" (Hess.-nass. Sagen S. 300;¹⁴).

Nur in schwankhaften Erzählungen kann Gott gefahrlos provoziert werden.. Die Brüder Grimm führen hierzu eine der Geschichten an, in denen ein Heiligenbild beschimpft wird:

Ein Mädchen bittet die heilige Anna um einen Mann:

"'O hilge sÜnte Anne,
help mie doch bald tom Manne.
Du kennst 'n ja wull;
he wohnt var'm Suttmerdore,
had gele Hore;
du kennst 'n ja wull.'

De Köster stand awerst hÜnner de Altare un hÜre dat, da rep he mit 'ner gans schrÜgerigen Stimme 'du kriggst 'n nig, du kriggst 'n nig.' Dat MÄken awerst meinde, dat Marienkinneken, dat bie de Mudder Anne steiht, hadde Um dat to ropen, da wor et beuse un reip 'pepperlepep, dumme Blae, halt de Schnuten un lat de MÜhme kÜhren (die Mutter reden)'" (KHM Nr. 139).

1.3.2. Der Gebrauch des Teufelsnamens

Anders wird mit dem Teufelsnamen verfahren. Die Befürchtung, mit dem Namen den Bösen selber zu locken, birgt in sich die Versuchung, ihn zu provozieren.

Allerdings unterliegt der Mensch dieser Versuchung selten - etwa dann, wenn er andern beweisen will, dass er sich vor nichts fürchtet (Zender Nr. 918-923, Müller Nr. 1258), oder wenn er in mutwilligem Spott eine unheimliche Konfrontation provoziert (Nr. 589).

Wenn Gottes Hilfe ausbleibt, wird manchmal der Teufel zu Hilfe gerufen - was letztlich aber, trotz vorläufigem Erfolg, meist Verderben bringt.

In einer skandinavischen Sage prophezeit ein Boot dem andern den Untergang, der mit 'Gottes Namen' noch aufzuhalten wäre. Der Teufelsname jedoch bewirkt den Untergang.

"Eure Lederkleidung, in Jesu Namen," sagte der Bootsführer, wie es Üblich ist...

'Schiebt nun das Boot, in Jesu Namen vorwärts', sagte der Bootsführer, wie es auch Üblich war.

Sie greifen zu, aber es will sich nicht bewegen...

Da ruft der Bootsführer laut: 'Schiebt das Boot hinein, in Teufels Namen!'

Und da bewegte sich das Boot vorwärts ... seitdem hat niemand mehr etwas von dem Boot und seinen Leuten gehört und gesehen" (Skand. Märchen Nr. 71).

Auch in der folgenden Sage erweist sich der Teufel tatkräftiger als Gott:

Ein Bauer wird von einem Irrlicht verfolgt. Ein Vaterunser nach dem andern betend, versucht er ihm zu entweichen, jedoch ohne Erfolg. Schliesslich flucht er:

"Scher dich zum Teufel!" Da verlösch die Druckfackel und er hörte einen klagenden Laut, wie einen Todesschrei"

(Hess.-nass. Sagen S. 339;¹⁵).

Wenn der Teufelsname ein direkter Appell ist, so ist das Fluchen ein indirekter. Wie austauschbar, resp. wie wandelbar 'gute' in 'böse' Absicht ist, hat das eben erwähnte Beispiel gezeigt: Wo Gottesname und Gebet nicht mehr wirken,

muss mit stärkerem Geschoss aufgefahren werden; der Affekt ist nicht mehr zu bremsen, der vorherige Wunsch wird zum erzwingenden Begehren.

"Wenn das Beten nicht mehr half, half das fluchen" (Renner S. 164): Das ist die kernige Weisheit eines Bauern, der gelernt hat, verschiedene Register seines 'Glaubens' zu ziehen.

Dazu meint Renner: "Der Teufel scheidet hier aber vollständig aus, denn selbst wenn geflucht wird, ist die Absicht eine fromme" (S. 226).

Diese gutmütige Interpretation ist anzuzweifeln, da auch der Urner sehr wohl unfromme Seiten zu zeigen weiss, wie Renner selbst vielfach belegt.

Fluch und Gebet gründen - im Sinne des 'Gegensinns der Urworte' (s.S.7) - in derselben archaischen Kraft und werden, je nach Charakter des Appellierenden und je nach Gewichtung des betreffenden Ereignisses, mehr oder weniger situationsgerecht eingesetzt.

1.3.3. Das Wirkungsfeld der beiden Namen

Dass letztlich der Gottesname meist wirksamer ist als der Teufelsname¹⁶, zeigt, dass der Benutzer dieser Namen nicht mehr so archaisch-naiv ist wie die Mittel, die er gebraucht, denn jene Unterfangen, die mit dem Teufelssegen erzwungen werden, scheitern vielfach doch: Das Gewissen, die moralische Gewichtung der Hilfsmittel, zieht schlussendlich doch Verbindungen zwischen Ursachen und Wirkungen. Als Folgeerscheinung eines solchen negativen Erlebnisses können nun 'richtige' Richtlinien gesetzt werden; dank der apotropäischen Kraft der Sage hat der Mensch ein Schutzmittel zur Hand.

Die Art, wie der Mensch sich dem Guten, resp. dem Göttlichen, und dem Bösen, resp. dem Teuflischen, nähert, lässt Rückschlüsse über das grundlegende Verhältnis zu diesen numinosen Polen zu:

Wie erwähnt, ist die Rolle Gottes ziemlich eindeutig: Gott waltet als anonyme Kraft, darf in der Not aber als helfender Anwalt gerufen werden und wirkt dann auch als solcher.

Die Rolle des Teufels unterscheidet sich wesentlich von derjenigen Gottes:

Er ist sowohl in seinem Namen als auch in seiner Eigenschaft schwer zu fassen, da er sehr verwandlungsfähig und daher selten direkt zu identifizieren ist. Auch in seiner spezifisch teuflischen Eigenart ist er noch schillernd, einerseits als Gott und Mensch Unterlegener, andererseits aber als Vernichter jenes Menschen, der ihn herausfordert.

Dem Menschen aber steht der negative Pol näher. Man nähert sich den teuflischen Seiten in neugierig-kecker Weise, wenn auch Furcht mitschwingt. Der Mensch will und kann, trotz der drohenden Folgen, das Teuflische nennen und damit ans Licht ziehen.

2. Der Dialog

Vorbemerkung

In Zaubermärchen und numinosen Sagen steht die Begegnung von diesseitiger und jenseitiger Welt im Mittelpunkt des Interesses. Meist handelt es sich um Zweiergespräche zwischen je einem Vertreter der beiden Bereiche; der kommunikative Prozess ist das verbindende Glied zwischen Diesseits und Jenseits.

Wir werden - für Märchen und Sage getrennt - untersuchen, welcher Art diese Dialoge sind, sowie welcher sprachtypischen Eigenschaften sich die verschiedenen Gesprächsteilnehmer bedienen.

Das Wort Dialog (eine Form der Kontaktaufnahme mittels eines Gespräches) ist dabei nicht immer zutreffend, denn häufig ist der Gesprächspartner kein direktes Gegenüber,

oder er reagiert nicht direkt mit einer verbalen Antwort. Häufig spricht eine Figur auch einfach vor sich hin. Wir werden dem Rechnung tragen, indem wir im ersten Fall 'Rede' verwenden, im zweiten 'Monolog'.

2.1. Der Sprechvorgang in der Sage

2.1.1. Spracheigenheiten von Jenseitswesen

2.1.1.1. Die einsinnige Sprache

Die Sprache der Jenseitigen hat einen eigenartigen Charakter. Die Jenseitigen wissen vorwiegend nur die Form, die Sprachschablone zu benutzen. Was sie sagen, ist naiv, d.h. für die Beteiligten direkt Übersetzbar. Es ist nicht erforderlich, auf metaphysischer Ebene zu deuten, was der Sprecher nun 'wirklich' mitteilen will. Sprache ist hier die direkte und eindeutige Formulierung eines Gedankens.

So geben Jenseitige ohne Argwohn ihre Absicht kund, auch wenn diese nicht immer feinsten Art ist:

"Gib acht, dass das Fett nicht verbrennt; ich muss noch einen in die Mosel stossen" (Petzoldt Nr. 26), teilt eine Hexe ihrer Magd mit. Oder der Teufel gibt bereitwillig Auskunft über die Bedeutung des Felsens, den er mit sich schleppt: "Den Schweinstall da unten (gemeint ist die neue Kapelle) will ich mit dem Stein zusammenwerfen" (Baader 1859 Nr. 77).

Diese naive Art zu sprechen relativiert das sog. Böse, das auf dem Programm steht: Ohne der Tat irgendein moralisches Attribut zu geben, gehen die (jenseitigen) Bösen den kürzesten Weg zwischen Impuls und Ausführung.

Ein Pfarrer charakterisiert diese Eigenschaft so:

"Der Teufel ist nicht hinterlistig, sondern sehr dumm; ... frage ihn nur, was er am meisten fürchtet." Und der 'dumme', d.h. naive Teufel gibt denn auch ohne Argwohn seine schwächste Stelle preis, so dass er damit gleichsam sich selbst in die Flucht schlägt (Petzoldt Nr. 467, vgl. auch Nr. 338).

Der Teufel, der in der direkten Verhandlung mit dem Menschen den Kürzeren zieht, ist hier zur Schwankfigur geworden. Der ängstliche Ton der Sage, wo der Mensch letztlich vor dem Teufel als dem Vertreter des Todes kapituliert, weicht einer Übermütigen, geistvollen Spielerei; Der Teufel muss mit der Sprachgewandtheit des Menschen konkurrieren, und er versagt. Nur im Reich des Todes ist er Sieger, aber selbst da noch vermag ein Lebender eine stummgewordene 'Arme Seele' zu erlösen, indem er ihr durchs Anreden einen begrenzten Sprachraum nochmals schafft (vgl. S. 36f).

Zu diesem Sachverhalt gibt Wünsche folgende Erklärung: "Ebenso wie der Teufel die Menschen mit Ueberlistung durch die erste Sünde in seinen Besitz gebracht hatte, ebenso wurden sie ihm mit Ueberlistung auch wieder entzogen. Sein Betrug wurde ihm mit einem gleichen Betrug erwidert " (S. 9). Der Teufel hat also gleichsam Geister gerufen, über die er keine Gewalt mehr hat, da deren Ueberlegenheit in der seinen wurzelt und sich nun vielfach verzweigt. - Die Ueberlistung des Teufels hat dazu beigetragen, Diesseits und Jenseits zu spalten. Der Teufel hat nur noch Wächterfunktion im Jenseits. Wenn er sich ins andere Reich begibt, kehrt er geschlagen zurück, da er diese Sprache wohl noch zu sprechen weiss, sie aber nicht mehr versteht. Die Schüler sind klüger geworden als ihr Meister.

Die fehlende Fähigkeit, Botschaften zu verschlüsseln oder verschlüsselte Botschaften zu verstehen, lässt auf das Fehlen einer psychischen Verarbeitungsinstanz schliessen, oder, um es technisch auszudrücken: In der grossen Unbekannten, der 'black box', die zwischen Input und Output gesetzt wird, ist wirklich Nichts.

In diesem 'Weltbild' fehlt selbstverständlich auch die Kategorie der Lüge. Absicht und verbaler Ausdruck sind identisch, auch wenn es dem Betreffenden zum Schaden gereicht (vgl. Petzoldt Nr. 381).

Die Sage stellt diese 'mangelnde Psyche' ausser im Gebrauch der Sprache in 'mangelnder Materie' dar: Dort, wo nach dem naiven Verständnis der Sitz von physischem und psychischem Leben lokalisiert wird, ist nichts; der Teufel ist "Über dem Rücken abaus ganz hohl ..., als wie ein Trog" (467a; s. auch Petzoldts Anmerkung dazu).

Beliebte Objekte für Spott und Ueberlistung sind ausser dem Teufel die Unterirdischen, vorwiegend die gutmütigen. Gerade sie ertragen die Abweichung von der Norm, d.h. der direkten und so-gemeinten Aussage, schlecht. Am empfindlichsten reagieren sie auf Spott, die vielleicht stärkste sachfremde Auslegung einer Mitteilung.

Als Helfende und Nachtwesen verschwinden sie, sobald jemand ihr Tun auf irgendeine Art - sei es durch Belohnung, Beleuchtung oder Ueberrumpelung - interpretiert, wobei sie sich für dieses Verhalten vorher noch rächen:

"Ga, vriend, men bespiet (beobachtet) ons, blaas dien baas het licht eens uit (blas dem Kerl das Licht mal aus)!" (Rheinland Sagen I/5. 56).
Der Späher muss seine Neugier mit einem Auge bezahlen.

Naivität, Gradlinigkeit und Direktheit der Mitteilung des jenseitigen Partners öffnen dem Menschen Tor und Tür, um entweder sein mutwilliges Spiel mit ihm zu treiben, oder sie befähigen ihn, in weiser Ueberlegenheit mit ihm umzugehen. Der Spielbreite ist in beiden Richtungen kaum eine Grenze gesetzt.

So ist es dem Menschen ein Leichtes, vorteilhafte Geschäfte auszuhandeln, in der Art, wie es der schalkhafte Bauer mit dem arglosen Teufel im Handel um die gemeinsame Nutzung eines Stückes Land macht. "Lass uns würfeln, wer das, was Über der Erde oder wer das, was darunter wächst, endlich haben soll," schlägt der Teufel vor. Der Bauer, scheinbar einverstanden, bestellt sein Feld so, dass dem Teufel entweder Kraut oder Wurzeln bleiben (Petzoldt Nr. 461).

Für den Teufel ist 'unter der Erde', 'Über der Erde' mit einem klaren Vorstellungsinhalt gekoppelt. Das Schema ist so stark, dass er sich zweimal auf dieselbe Weise Übers Ohr hauen

lässt. Ihm fehlt die spielerische Flexibilität, der Sinn für die Möglichkeit der Umwertung der Werte. Ihm ist es nicht möglich, antizipierend verschiedene Interpretationen einer an sich klaren Information durchzugehen, d.h. er hat keine hypothetische Denkkategorie. Sein Partner durchbricht dieses Schema, indem er gewisse Begriffe in einen andern Kontext stellt. Mit dieser Regie gelingt es ihm, den Teufel zu überlisten¹⁷.

2.1.1.2. Die doppelsinnige Sprache

Eine bestimmte Art von Fällen lässt sich anführen, in denen der Jenseitige 'metaphysisch', resp. doppeldeutig handelt oder verhandelt. Man denke etwa an Märchen und Sagen, in denen ein Jenseitiger einem Verzweifelten Hilfe anbietet um den Preis des 'Ersten', 'Jüngsten', das dieser zuhause antreffe. Verblendet durch seine Not, unterlässt es der Mensch, verschiedene Möglichkeiten dieser Mitteilung zu suchen und zieht den direkten und erfahrungsgemäss naheliegenden Schluss, dass dies etwas Unbedeutendes sei wie etwa sein Hund oder ähnliches¹⁸.

Eine zweite Gruppe von Jenseitigen, die den metaphysischen Gebrauch der Sprache beherrschen, sind die Schatzhüter (vgl. 2.3.). Das Schatzheben muss in aller Ruhe geschehen, ein Wort macht das Unterfangen zunichte. Trotz des Bemühens der Schatzheber, während ihrer Arbeit Stillschweigen zu bewahren, gelingt es ihnen meist in dem Moment, in dem sie die Kiste heben oder heimtragen, doch nicht, denn der Hüter appelliert an jene menschliche Instanz, die nicht mehr dem Willen unterworfen ist.

Ein Brand in der Nähe vermag ihnen einen Schreckenruf zu entlocken, der sowohl den Schatz als auch den Brand zum Verschwinden bringt (Nr. 533), oder die Angst, vom geheimen Hüter geschnappt zu werden, lässt den Betroffenen unbedacht-sam antworten, dass er sich nicht fassen lasse (Nr. 533, 536); einem andern vermag der Hüter durch eine komische Gebärde ein

Lachen zu entlocken, ein weiterer wird an seine Kühhüterpflicht erinnert, und der beinahe gehobene Schatz verschwindet unterdessen (Zender Nr. 370).

Hier ist nun der Mensch der Naive. Verblendet durch den vor ihm liegenden Schatz, vermag er seine 'Verarbeitungsinstanz' nicht mehr einzusetzen und unterliegt jedem Ablenkungsmanöver, so dass er sich, gerade weil er sein Mensch-Sein in der Nähe dieses Reichtums 'vergisst', um eben denselben prellt.

Die Interpretation, dass Schweigen die 'Vorbedingung fürs Gelingen' sei (HdA 'Schweigen'), weist sowohl dem Schweigen als auch dem Gelingen einen genau fixierten Platz in der Kausalkette zu; das Reden durchkreuzt den geordneten Ablauf, resp. es legt eine neue Spur, nämlich die des Nicht-Gelingens.

Vom Aspekt des Gelingens aus ist dies wohl richtig; da die Schatzhebung aber a priori nicht ausgeführt werden kann, scheint das Thema des 'Beinahe' eine andere Kette zu schmieden, die in der Unvollkommenheit des Menschlichen ihren Ursprung hat. Ihre Glieder wären etwa die folgenden: Zielsetzung 'jenseits' der Grenze / Ausführung mit den zur Verfügung stehenden, d.h. profanen Mitteln / ein 'Beinahe-Gelingen', da die Mittel eben nur bis zur Grenze reichen.

Das 'Beinahe' oder 'Beinahe-Nicht' ist ein zentrales Thema in Märchen und Sage. Strukturell gesehen ist es ein Spannungsmittel (vgl. Lüthi 1975 S. 71f, 11 und Rührich 1971 S. 7): Das bisher Getane ist in der Schwebe, unter Umständen erweist es sich als vergebliche Mühe. Im milderen Fall blockiert es den Tätigen, im schlimmeren wirft es ihn an den Anfang zurück, wie dies bei den Schatzsuchern der Fall ist.

Beinahe wäre das Verderben über den Menschen hereingebrochen, oder beinahe hätte ihn das Glück ereilt: Das Beinahe ist Pech und Chance. Beides ist jedoch im Märchen tröstlicher, da das Beinahe im Unterschied zu den eher negativen Vorzeichen der Sage ein positives ist: Es trägt in sich die Möglichkeit, dass die Dinge, auch die misslungenen, schluss-

endlich eben doch gelingen.

Eine dritte Gruppe von doppeldeutig sprechenden Jenseitswesen sind die Hüter nicht-materieller Schätze. Das negativ gefärbte Beinahe zeigt sich in Erlösungssagen besonders unheilvoll. Wo der Mensch ein nicht-mehr oder noch-nicht menschliches Wesen ins Menschsein zurückholen will, scheitert dies an seinem Sprechvermögen. Der Akt müsste, wie das Schatzheben auch, in Schweigen geschehen, wird aber frühzeitig durch einen Laut – einen Laut der Angst – abgebrochen. Auch hier bedient sich der Hüter des Schatzes der Doppeldeutigkeit von Sprache oder Handlung. Hinter einer scheinbaren Warnung resp. Drohung steckt die Absicht, den potentiellen Erlöser zum verbalen Ausdruck zu provozieren.

Einige Beispiele mögen dies illustrieren:

Ein Bursche soll eine Prinzessin erlösen, die ihm in verschiedenen Tiergestalten erscheint, "doch sollte er ja keinen Laut von sich geben, sonst könne er sie nicht erlösen." Fast gelingt das Geforderte; im letzten Augenblick aber "schrie plötzlich der Teufel von einem Eichbaume herunter: 'guk, sie (die Schlange) sticht dich!'" Da erschreck der Bursch und es entfuhr ihm die Worte: 'O Jesus, Maria und Josef!'" Damit ist die Erlösung vereitelt (Meier Nr. 363).

Etwas ausführlicher wird bei Cammann eine misslungene Erlösung geschildert. Die Erzählung wird, trotz ihrer märchenhaften Struktur, im Hinblick auf ihren negativen Ausgang mit Recht als 'Sage von den neun Grenzen' vorgestellt.

Eine Frau bittet einen Mann um Hilfe.

"'Worum nicht?' sagt er (...) 'wann kann ich antreten den Dienst?' – 'Jetzt gleich!' sagt sie, 'ich werde heruntersinken und auf deine Schultern steigen oder auf deinen Rücken!' (...) 'Du musst aber nicht sprechen, auch nuschel sagen: Es wird Verschiedenes kommen, verschiedene Tiere und Menschen werden kommen! Dir wird aber nichts widerfahren!' – 'Ich bin nicht schau, nicht schau!' sagt er (...). 'Ich will es Übernehmen!' sagt er, 'ich will auch sehr verschwiegen sein und dich Übertragen über die neun Grenzen!'"
Über acht Grenzen geht alles gut. Bei der neunten versagt er. "Hat er auch erreicht die neunte Grenze schon, trat über die

neunte Grenze hinüber, da kam jemand und schlug ihm an den Schädel, dass ihm seine Mütze vom Kopf flog! - So lange hat er den Mund nicht aufgemacht, mit einem Fuss hatte er schon die Grenze überschritten, mit dem andern war er noch diesseits der Grenze -, da sagt er: 'Was denn nu?' - " Und damit ist sowohl er als auch die Verwünschte dem Tod geweiht, resp. "verdamm't bis in den Abgrund!" (Westpreuss. Märchen S. 215ff).

Eine ähnliche Erzählung zitiert Laistner:

"Einem Hirtenbuben winkt eine weisse Jungfrau und bittet ihn, sie zu erlösen, indem er an einer bestimmten Tanne einen goldnen Kelch hole, damit sie daraus trinke; er dürfe aber weder ein Wort sprechen, noch sich durch irgend etwas irren oder erschrecken lassen. Der Knabe ging; als er aber bei der Tanne war, hörte er in der Luft ein Geseuse, blickte empor und sah über sich einen grossen Mühlstein an einem dünnen Faden hängen, welcher sich schnell herumdrehte. Voll Schrecken stiess er einen Schrei aus und lief davon..." (S. 232).

Der Mühlstein ist wiederum eine Provokation der menschlichen Schwäche, sofern wir dem Numinosen Eigendynamik zugestehen wollen. Was in der Gewalt des 'Bösen' ist, bleibt nach Ansicht der Sage auch meist in dieser Gewalt (ausser Gestalten vom Typus der 'Armen Seelen'). Der Mensch ist zu schwach, um helfend einzugreifen.

Greifen Jenseitige zum Mittel der Provokation (S. 30ff), so hat dies zum Ziel, den Menschen an seinen beschränkten Bereich zu erinnern. Das gelingt immer. An seiner Nabelschnur angebunden, hat der Mensch wohl illusionäre Bewegungsfreiheit, ein kleiner Zug daran genügt jedoch, dass er sich der Grenzen seiner Freiheit bewusst wird. Es ist bezeichnend, dass der Jenseitige, abgesehen vom erfolgreichen Appell an die menschliche Neugier, durch Angstprovokation die Aufmerksamkeit von sich ablenkt. Das Erinnern an die Fragwürdigkeit der menschlichen Existenz, das Infragestellen seines Ewigkeitswertes rückt den Menschen wieder zu recht; sein eigener drohender Tod - versinnbildlicht etwa durch den baumelnden Mühlstein - stellt ihm die Unmöglichkeit der Anteilnahme am Nicht-Menschlichen überdeutlich dar.

2.1.1.3. Formelhaftes Sprechen

Die 'vermaterialisierte' Sprache bedient sich bestimmter Schemata. Jenseitige Sagenfiguren sprechen häufig in Reimen, Formeln, Sprüchen.

"D'Furggefluh ist g'spalten,
Schlegel und Wegge erkalten,
Wer fliehen will, der lauf!"
warnt ein Bergmännchen (Vernaleken S. 255; Schlegel und Wegge: Fleisch und Brot).

Ein Weiblein verflucht wegen schlechter Behandlung eine Alp:

"Milcherchrut und Cipriu
Söllet ebig dÜrre si,
Mutteri und Fideri."
(S. 261; Cipriu: ungeniessbares Moos, Mutteri: bestes Gras, Fideri: Gestrüpp).

Tote melden sich oft in Reimform:

"Rauh, rauh, rauh,
Du kriegst bloss'n Hemd mit eener Mauj (=Ärmel)!"
(Petzoldt Nr. 130).

Auch 'Es' übt sich in Versen:

"Der Tag ist dein,
die Nacht ist mein,
schere dich nach Hause bald,
sonst verfallst du einer Üblen Gewalt" (Nr. 291a).

Kleine Wesen wie Wichtel, Zwerge, rumpelstilzähnliche Figuren bevorzugen ebenfalls das Reimesprechen, im Verkehr mit Menschen wie auch unter sich:

"Sag an, sag an,
Eckele, hat es dir was getan?"
will ein Wichtel wissen. Der Heruntergepurzelte erklärt seinen besorgten Genossen:

"Ei! ei!
Das Ding (gemeint ist ein Heuhaufen) fiel nur so ein,
Ich purzelte hinterdrein,
Da möchte eins nicht schreien.
Ei, ei,
Das ist mir lieb,
Dass ich nicht drunter steckenblieb" (Nr. 311¹⁹).

2.1.2. Spracheigenheiten von Diesseitigen

2.1.2.1. Provokation

In der verbalen provokativen Auseinandersetzung mit dem numinosen Nicht-Göttlichen erscheinen verschiedenste Vertreter der 'dunklen' Seite: Gespenster und Geister, verhexte Tiere, Wasserweiber, Berggeister, das Wilde Heer, der Teufel, Irrlichter, weisse Frauen, Tote u.a.m.

Die Strafaktionen von seiten der zu menschlichen Beziehungen gezwungenen Jenseitswesen bleiben nicht aus.

So folgt 'der mit der Laterne' Herbeigewünschte der Aufforderung und führt den Provokateur irre (Baader 1851 Nr. 185), die provozierte 'Habergais' tritt den Rufenden fast zu Tode (Petzoldt Nr. 496a), der Ruf 'Federmütz' muss mit dem Tod bezahlt werden (Meiche Nr. 107); das provozierte 'Wilde Heer' richtet den Kuhhirten Übel zu, so dass er anderntags "blutüberströmt, zerquetscht und halb ohnmächtig" aufgefunden wird (Vernaleken S. 37f).

Der Teufel lässt sich ebenfalls nicht ohne Folgen herbeizitiieren: Ein Kind holt sich verbotenerweise sieben gebackene Birnen, leugnet dies aber auf Befragen der Mutter. "Da wurde die Frau böse und sagte: 'Nou wellt ich, dat hätt su viel Deiwl'n am Leif wie Biren.' Das ist sofort eingetreten" (Zender Nr. 153; vgl. Petzoldt Nr. 266b,d, 355, Müller Kuno Nr. 136, Meier Nr. 33).

Einen besonderen Reiz zur Provokation bieten die Toten. Aber gerade sie lassen sich nicht gerne in ihrer Ruhe stören und schlagen kräftig zurück, wenn der Lebende meint, nun unumschränkter Herr der Lage zu sein. Totenschädel beispielsweise reagieren recht beleidigt auf die Rede eines Schuhmachers: "So, so! iähr altä Tschiddlä-n-iähr, ... i firchte-n-eich nitt" (So, so, ihr alten Schädel ihr, ich fürchte euch nicht). Der Spötter hat schliesslich seine Beine als Tribut zu entrichten (Müller Nr. 751)²⁰.

In Verzweiflung gesprochene Frevelworte finden offene Ohren, selbst wenn dies Leichenohren sind: Eine Frau, die soeben

ihren Mann verloren hat, überreicht dem Toten ihr neugeborenes Kind mit den Worten: "Da nimm den Balg und sorg für ihn," worauf dem bösen Geist in der Leiche Gewalt gegeben ist, und er spricht aus ihr: "Wirf das Kind ins Wasser. Hat Gott mich sterben lassen, so lass auch das Kind sterben." Die Tragödie endet mit dem Selbstmord der Mutter (Müller Kuno Nr. 314).

Nicht selten gewinnen die provozierten Toten ihre Sprache wieder, und der Frevler fühlt sich zu seinem Entsetzen plötzlich persönlich angesprochen: "Wo ist Ah-lemann," ruft der um seine Leber bestohlene Gehenkte und holt sich das Opfer (Petzoldt Nr. 173a; vgl. Hess.-nass. Sagen S. 318f); oder der um seine Kappe Bestohlene 'bleiche Mann auf dem Grabe' verlangt gebieterisch: "Komm raus, komm raus, gib mir meine Kappe wieder!" (Petzoldt Nr. 178). Die Wahl der Strafe für diesen Frevel ist künstlerisch ökonomisch: Der Provokateur stirbt an einem Wasserkopf²¹.

Einige wenige kommen bei ähnlichen Situationen glimpflicher davon, weil sie entweder noch rechtzeitig eine richtige Antwort geben ("Fährer, was sind wir schuldig?" - 'Nichts' war die Antwort. - 'Du hast klug gesprochen, Fährer! Deinen Lohn wirst du darum doch erhalten! Hättest du aber gefordert, wäre dir's schlimm ergangen') (Petzoldt Nr. 233), weil ihre frevelrische Absicht nicht ausgeführt werden kann ("Hättisch du mich dobä-n-appägstitzt, sä hätt-ich Gwalt, dich hiä i ds Tobel appä z'stitzä!" (Hättest du mich herabgestossen, so hätte ich Gewalt, dich hier ins Tobel hinabzustossen; Müller Nr. 748), oder weil der provozierte Tote zu Lebzeiten in enger Beziehung mit dem Provokateur gestanden war ("Du bist mein Pate, und wärest du es nicht, so hätte ich dir für dein Freveln den Hals gebrochen; so aber trage mich in das Beinhaus zurück und lass sechs heilige Messen für mich lesen!" Petzoldt Nr. 172).

Ähnlich wie im Märchen, wo das Unheil sich noch im letzten Augenblick vom Helden abwendet, gelingt einigen die Rettung

aus höchster Gefahr. Anders als im Märchen ist es jedoch eher dem Zufall Überlassen, wer begnadigt, wer 'gestreift' und wer vernichtet wird.

Die dunklen Mächte erweisen sich als ungefährlich, solange sie nicht gestört werden. Durchs Gerufenwerden sind sie entfesselt und damit mächtig.

Nicht umsonst kommt der Urner zum Schluss, dass 'z'Spettlä niü gÜet tÜet', aber eben - lassen kann er's doch nicht. In psychologischer Sicht kann die Erkenntnis als Warnung verstanden werden: Es ist gefährlich, sich mit dem Unbewussten willkürlich auseinanderzusetzen, da leicht Kräfte geweckt werden könnten, die der Mensch nicht mehr im Griff hat (vgl. dazu Gotthilf Islers Dissertation 'Die Sennenpuppe' 1971).

Die Chance, bei einer Konfrontation mit Jenseitigen glimpflich davonzukommen, wird durch eine nicht-provokative Haltung wesentlich erhöht. Der Mensch muss so tun, als ob er das ganze unverständliche Geschehen gar nicht bemerkte. Auf diese Weise vermag sich ein Wirteehepaar dem Pesttod zu entziehen:

Sie bewirten ein 'sonderbares Päärchen', das mit Bergstock, Schaufel und Besen ausgerüstet ist, ohne eine Bezahlung zu verlangen, obwohl sie ein Festessen für dreissig Personen vertilgen. "'Wir werden deine Freigebigkeit lohnen,' sagten die Alten. Der Alte fügte hinzu: 'Ich schufila aba, du fägscht zämme.'" Mit diesen Worten verschwinden sie und entvölkern Berg und Tal durch die Pest. Einzig die Wirtsleute bleiben verschont (Jecklin III/S. 12).

Die Fülle der Beispiele, die sich in diesem Zusammenhang ansiedeln lassen, stempelt die Provokation zum zentralen Thema der Sage. Hauptanliegen des Menschen ist es, nicht zu provozieren - 'nit derglychä tuä', wie der Urner zu sagen pflegt (vgl. Renner S. 152-155) -. Die ständige Angst, ja keinen Blick hinter die Kulissen zu werfen, ja nichts zu tun, was irgendwie die Aufmerksamkeit des Ganz Anderen auf sich lenkte, beweist gerade die gespenstische Existenz dieser Verhaltensweise, die sich oft gegen die Umsicht und den Willen des Menschen durchsetzen kann. Ohne dass er es beabsichtigt, ver-

1

hält er sich falsch und das heisst auch schon provokativ. Der Urner, und nicht nur er, kann in die Gewalt der numinosen Kräfte kommen, wenn er Aehren, die am Schuh haften geblieben sind, heimträgt: Er hat es, ohne es zu wissen, an der notwendigen Ehrerbietung gegenüber der Nahrung fehlen lassen und muss für diese ungewollte Provokation büssen.

Die Schuld- bzw. die Unschuldsfrage wird in der Sage allgemein zugunsten der Schuld beantwortet. Jeder kann schuldig werden, was immer er tut oder unterlässt, denn eine ungewollte Provokation kann jedem angelastet werden. Eine kleine Sünde, eine minimale Verfehlung genügt unter Umständen, um schuldig zu werden. Diese Schuld kann der Betroffene, resp. der Schuldige, vielfach erst dann rekonstruieren, wenn ihm irgendetwas unerwartet misslingt, bspw. eine Erlösungstat.

Auch 'Geweihete' sind von diesem ständig möglichen Schuldig-Werden nicht ausgeschlossen (vgl. den unwissentlich schuldig gewordenen Pastor in Müller Nr. 813). Die Annahme einer Urschuld wurzelt im alttestamentlichen Glauben an den Sündenfall, wonach der Mensch durch sein Menschsein schon mit der Urschuld gezeichnet ist.

Die Sage spart sich eine kleine Möglichkeit aus, um sich im Notfall doch noch mit Unschuldigen behelfen zu können: Neugeborene, frischgetaufte Kinder, die starben, bevor sie eine irdische Nahrung (auch nicht "ä einziges wältlichs Chestli") genossen haben, sind dem Sagenmenschen Symbol der absoluten Reinheit. Sie können aus dem Grab gebetet und um Hilfe angefleht werden (Nr. 93a, b, c, d).

Die Folge der dauernden Angst, etwas Unrechtes zu tun, ist ein rigides Abwehrsystem, das der Mensch sich aufbaut, um drohendem ungezwungenem und freiem Benehmen vorzubeugen. Auf diese zwanghafte Verhaltensstruktur werden wir später eingehen (unten S. 109ff).

Die Kehrseite der Medaille ist die aktive Provokation, von der wir ausführlicher bereits gesprochen haben (oben S.30f). Der Mensch wendet sich direkt ans Jenseitige, wohl wissend, dass dies unerwünscht oder verboten ist. Es wäre interessant zu untersuchen, ob die bewusste aktive Provokation einerseits und die ängstlich-vermeidende, aber trotzdem unbewusst provokative Haltung andererseits einem bestimmten Volkscharakter zugeordnet werden kann.

Versuchen wir, die gewollt aktive und die ungewollt passive Provokation anhand eines Neugiermodells darzustellen:

Die Pole der Neugierde sind entweder ängstliche Bewahrung von Bekanntem, Angst vor neuen Elementen, oder das Bedürfnis, den Erfahrungskreis auszuweiten, Neues kennenzulernen.

Die 'Gier nach Neuem' ist die vitale Bewegung vom vertrauten zum fremden Pol.

Ch. Bühler zeigt dies am Beispiel der kindlichen Neugierentwicklung auf. Nach ihr ist die "frühste kindliche Neugier affektiv mit Furcht versetzt" (S. 270). Unbekanntes erweckt als erstes Furcht; eine positive Zuwendung zum Neuen ist erst möglich, wenn es einen hohen Anteil an bekannten Elementen enthält. Mit fortschreitendem Alter verschiebt sich der Umschlagpunkt zwischen Furcht und Neugier auf Kosten der Furcht.

Entsprechend bezeichnet Oerter (gestützt auf Hunt) die Neugierde als "Funktion der Reizvertrautheit" (S. 130). Sie liegt im Reizbereich zwischen "homogenen und vertrauten Reizen einerseits und allzu fremdartigen (furchterregenden) Reizen andererseits" (S. 129²²).

Wenn man diesen Verschiebungsprozess von Bekanntem zu Fremdem als Voraussetzung für eine gesunde Entwicklung versteht, kann man einen Masstab legen für die oben geschilderte Haltung des Sagenmenschen:

Jener, der sich trotz seiner Furcht zu einem provokativen Ruf aufrafft, ist wesentlich gesünder als jener, der sich selbst verschanzt, damit kein fremdes Element seine Mauer

durchdringe. Aber auch der 'Gesündere' ist ein Quasi-Gesunder, muss er doch seine Weltoffenheit zumeist auf grausame Weise büßen. So gesehen, zeichnet die Sage ein recht negatives und repressives Menschenbild. Wie der Mensch sich auch verhält, das Andere kann vernichtend zuschlagen. Überlebenschance hat am ehesten jener, der unauffällig, demütig und brav ist und schweigt.

Die repressive Wirkung der Sage interpretiert Bürger gesellschaftspolitisch: "Mittels der Erzeugung von Angst vor dem Zugriff numinoser Mächte (werden die Sagenhörer) in den engen Schranken herrschaftlicher Verhältnisse festgehalten" (S. 26). Die Sagen werden als schockierende Warnzeichen verstanden, die antizipierend verkünden, was jener zu erwarten hat, der die bestehenden Normen missachtet.

Positiv ausgedrückt heisst das, dass die Sagen das soziale Leben dadurch regeln, dass "Herrschende und Beherrschte sich an bestimmte gemeinsame moralische Normvorstellungen " gebunden fühlen (S. 34).

Die erzeugte Angst wird, so verstanden, recht ökonomisch ausgenutzt: einerseits auf individueller, andererseits auf kollektiver Ebene.

Der Faktor 'Angst' in der Sage lässt jedoch auch einen entgegengesetzten Interpretationsansatz zu.

Der Mensch fühlt sich vom Andern – das für den Sagenmenschen ja eine negativ verändernde Macht darstellt – existentiell bedroht. Was potentiell verändernd wirkt, erzeugt Angst, da es das schützende System des Gewohnten durchbrechen kann.

Der gläubige Sagenhörer findet in der Sage ein Mittel, sich theoretisch, (noch) nicht direkt berührt, mit den gefürchteten Mächten auseinanderzusetzen (vgl. Sauer S. 241ff).

In diesem Sinn ist die Sage ein Versuch zur Bewältigung von Angst.

Neben der repressiven Wirkung der Sage – bedingt durch ihren meist negativen Ausgang – kann sie daher durchaus konstruktiven Charakter haben, z.B. dann, wenn der Hörer den Grund für

einen negativen Ausgang vermittelt bekommt und ihm gleichzeitig gezeigt wird, dass ein richtiges Verhalten ein gutes Ende gewährleisten würde.

Dass die durch Sagen dargestellte 'begriffene Angst' heilsam wirkt, indem sie "das Grenzbewusstsein mit einschärfen hilft" (S. 244), müsste allerdings auf die Fälle beschränkt werden, in denen der Sagenhörer eine Chance sieht, durch ein bestimmtes Verhalten die Begegnung gefahrlos zu gestalten.

2.1.2.2. Spezielle Techniken im Umgang mit Jenseitigen

Eine wichtige Technik in der Begegnung mit dem Numinosen ist die, dass sich der Mensch das erste und das letzte Wort vorbehält. In vielen Sagen leitet der Mensch durchs Wort die Beziehung zu den Jenseitigen ein, durchs Wort lässt er sie wieder ins Jenseits zurücksinken. Es ist die Spanne zwischen erstem und letztem Wort, in der profane und numinose Ebene sich berühren, wobei Anfangs- und Endpunkt durch den Jenseitigen gesetzt werden muss:

"Ich rede dich an in den drei höchsten Namen und behalte mir das erste und das letzte Wort vor" (Müller Nr. 799; vgl. Nr. 802). Mit diesen Worten knüpft ein kluger Mensch die Beziehung zum numinosen Partner an. Auf solche Weise wird jenem der Mund geöffnet, und er ist nun fähig, seine zum Teil gefährliche Macht auszuüben. Unter Vorbehalt des letzten Wortes hat aber der nun Gefährdete doch die Fähigkeit, sich rechtzeitig zurückzuziehen, resp. das Numinose durch ein letztes Wort wieder in Ohnmacht zu bannen. Falls er sich dieses Privileg nicht einräumt, droht ihm, dass der andere ihn 'zutode' redet, denn der Tote vermöchte dem Lebenden den Atem zu entziehen: Erredet mit dem Atem des Lebenden (Nr. 426, 794, 1112).

Vielfach ist das Anreden Voraussetzung für die Erlösung Armer Seelen. Diese müssen warten, bis ein eröffnendes Wort ihnen die Gelegenheit gibt, ihre Erlösungsbedingungen

mitzuteilen (Müller Nr. 1113, Zender Nr. 757, 760, 763-766, 770, 778, 782, Müller Kuno Nr. 50).

Bewusstes, aktives Einsetzen der Sprache ist Privileg des lebenden Menschen. Jenseitige, wobei Tote die ausgeprägtesten Vertreter sind, gehen dieser Fähigkeit verlustig²³, ausser, wenn ihnen wegen einer unerledigten Tat die ewige Ruhe noch nicht gewährt wird, etwa den Marksteinversetzern: Ihnen steht sozusagen ein Sprachrest - nämlich der stereotype Satz "Wo soll ich ihn (gemeint ist der zu Unrecht versetzte Markstein) hintun?" - solange zur Verfügung, bis eine Antwort sie endlich zur Ruhe kommen lässt.

Ein weiteres Beispiel soll abschliessend zeigen, welche erlösende Kraft dem mündigen Menschen durch seine Sprache zukommt:

Ein Knecht verbringt mit einem gespenstischen stummen Gesellen einen Sommer auf einer Alp. Als er den Geist schliesslich in gebührender Weise anredet, kann dieser ihn um Hilfe bitten, und er wird erlöst. Den verweigerten Liebesdienst mussten alle Knechte vor diesem mit ihrem Loben bezahlen (Müller Nr. 795, vgl. auch Müller Kuno Nr. 52). - Der Knecht handelt im Unterschied zu seinen Vorgängern klug. Er lebt mit dem Numinosen zusammen, ohne in dessen Dasein durch irgendwelche Provokation einzugreifen. Erst als eine positive Beziehung besteht, darf er den teilnahmevollen Schritt wagen. Auch dies tut er in der richtigen Form: Er redet den Geist an und bewirkt so dessen Erlösung. Seine Mündigkeit erlaubt ihm den richtigen Gebrauch der Sprache sowohl in bezug auf Form und Inhalt derselben als auch auf den Zeitpunkt, in dem seine Rede - frei von jeglicher Neugier - nur noch Teilnahme ist.

2.1.2.3. Formelhaftes Sprechen

Wie der Jenseitige, so kann sich auch der Mensch der formelhaften Sprache bedienen, wenn er sich in numinoses Reich begibt.

Einem enttäuschten Mädchen gelingt es auf diese Weise, sich an einem ungetreuen Burschen zu rächen. Dabei muss es, indem es einen Herz-Buben durchsticht, sprechen:

"Weil du mir das Herz gebrochen,
habe ich dein Herz durchstochen" (Petzoldt Nr. 46).

Ihr Geliebter, meilenweit entfernt, stürzt daraufhin tot nieder.

Der Spruch bewirkt die Identität von Original und stellvertretendem Objekt²⁴.

Eine weitere häufige Technik in der Sage ist der Bannspruch. Ein Pastor kann sich seinen Mörder vom Halse halten, indem er ihn an einem Ort festbannt:

"Bleib stehen, bis ich zu Hause bin!" (Nr. 73).

Mittels eines genau festgelegten Spruches - in der Regel muss er mit 'In Gottes Namen' beendet werden - ist es dem Menschen möglich, sich vor Unheil zu schützen; der Gebannte wird unfähig, seinen Willen auszuüben, und zwar solange, bis der Bann wieder gelöst wird:

"Bist hergegangen in Teufels Namen, geh hinweg in
Gottes Namen, lege ab das Gestohlene" (HdA 'Bann').

Wird ein solcher 'Stellzauber' nicht zeitlich begrenzt oder vor Sonnenuntergang gelöst, stirbt der Gebannte²⁵.

Als Gegenstück zum Bannspruch beherrscht der Mensch auch das Mittel des bannenden Schweigens, was er vor allem in abergläubischen Praktiken kundtut. Bestimmten Situationen steht er ohnmächtig und mit gebundener Zunge gegenüber. Durchs An-sich-Halten von steuernden Worten hofft er, die Situation günstig zu beeinflussen.

So muss bei der Behandlung verschiedener Krankheiten und beim

Betreten eines Krankenzimmers geschwiegen werden; ferner muss zu Beginn des Säens und Erntens, sowie bei bestimmten Tätigkeiten im Stall Stille gewahrt sein; ebenso soll bei Taufe, Hochzeit und Begräbnis nicht gesprochen werden.

Aus den Beispielen wird ersichtlich, dass hier das Schweigen aus einer Art Lähmung gegenüber dem Numinosen zu erklären ist. In zentralen Situationen wagt sich der Mensch nicht mehr einzumischen. Die Angst, etwas Unrechtes zu sagen, lässt ihn ganz verstummen.

Das Bannen, in der Sage ein zentraler Schutzmechanismus, kommt im Märchen sehr selten vor. In den Grimm-Märchen ist es nur dreimal zu finden (KHM Nr. 64, 69, 199), und dann nur in literarischen oder schwankhaften, also nicht in eigentlichen Märchen. Ist das Bannen in der Sage Hauptmotiv, so nimmt es im Märchen nur eine 'dienende Rolle' ein; es ist anzunehmen, dass es dabei ein Lehnmotiv aus der Sage ist (siehe dazu: HDM 'Festbannen' und HdA 'Bann', 'Festmachen').

Eine weitere mögliche Kommunikationsform bei der Begegnung mit jenseitigen Vertretern ist das 'Verreden der Zeit'. Das magische Ritual, das ein Bursche angesichts des 'Mutesheeres' unterlässt, kann er durch Sprechen wettmachen: Der Bursche weiss dem Anführer "so gut zu antworten, dass er keine Macht über ihn bekam" (Meiche Nr. 148; vgl. Petzoldt Nr. 244). - Ebenso kann die Macht der Mittagsfrau gebrochen werden, wenn man ihre Fragen richtig beantwortet. Jene, die über Mittag arbeiten, "müssen ein scharfes Verhör über sich ergehen lassen, das oft zwei Stunden lang bis zwei Uhr dauert und meist von dem Anbau des Flachses und dem Leinwandweben handelt. Verstehen es die Geängstigten nicht, das Gespräch bis zum Ablauf der Zeit im Gange zu erhalten oder können sie auf die Fragen nicht antworten, so schneidet ihnen die Mittagsfrau den Kopf ab oder erwürgt sie" (HdA 'Mittagsgespenst', sowie 'Korndämonen'; vgl. Meiche Nr. 463).

An die Stelle von Qualität kann also auch Quantität treten. Man muss der Mittagsfrau mindestens eine Stunde ununterbrochen zu erzählen wissen, aber man darf dabei, wie es die flachsspinnende Alte tut, etwas mogeln: Sie zieht die Worte "recht lang und sagt(e) etliche hundermal: 'To tak a to tak, moja tschota: das ist so und das so, meine Muhme'" (Petzoldt Nr. 325²⁶).

Durch richtiges Antworten oder durch 'Verreden' der dem Jenseitigen zustehenden Zeit kann die Gefahr abgewendet werden. Die numinose Macht ist im Bereich der Worte entmachtet.

Mit magischen Worten wird der magische Bereich erreicht, und diese Sprache wird auch von jenen verstanden, denen die Sprache fehlt.

Als höchste Bannform bezeichnet Renner den Betruf (S. 176). Um direkt mit der höchsten Instanz des 'Andern' zu kommunizieren, bedient sich der Mensch nur noch des formelhaften Mittels. Es ist dies ein Versuch, die göttlich-spendende und die teuflisch-bedrohende Macht zu vereinen. Im bannenden Betruf wird betend eingeschlossen, was Zeuge der 'guten' Welt ist, d.h. alles, was der Mensch an Positivem besitzt; gebannt werden jene Gewalten, die Schaden zufügen könnten. Dabei darf in diesem Ruf nichts ausgelassen werden, weder was man besitzt noch was bedrohungsanfällig ist. Die Kreisform drückt dies symbolisch aus: Der Betrufer beschreibt während des Rufens einen Kreis; so wird schon äusserlich sichtbar, dass die 'grosse Banngeste' keine Lücke zulässt. Was innerhalb des Ringes ist, ist im Betruf eingeschlossen, was ausserhalb ist, wird mit dem Bann belegt (Müller Kuno Nr. 18, 19, 95, 103²⁷).

Der 'moderne' Mensch gebraucht dieselben Mittel, wenn er mit Gott in Verbindung treten will. Seine rituellen Gebete sollen abwehren und schützen. Gott wird gebeten, das Böse zu bannen und das Gute zu bewahren.

Von zentraler Bedeutung ist dabei, wie in der Sage, dass die

Gebete in der richtigen Form gesprochen werden. Ob der Betende den Inhalt selber versteht, ist unwichtig. So kann ein der lateinischen Sprache Unkundiger seine Gebete durchaus lateinisch sprechen; ebenso kann sich ein Kind mit seinem Abendgebet – das es nicht unterlassen darf! – 'wirksam' an Gott wenden, auch wenn ihm ein Gottesbegriff noch fremd ist.

Auch der Teufel unterliegt dem menschlichen Bann. Mit Gebeten, frommen Sprüchen und christlichen Liedern werden Menschen, Tiere, Gebäulichkeiten usw. von ihm gesäubert²⁸.

2.1.3. Die Gesprächsteilnehmer

Wie aus dem Vorangegangenen ersichtlich wird, unterhält sich in der Sage jeder mit jedem. Besonders häufig unterhalten sich jedoch Diesseitige mit Jenseitigen.

Der Diesseitige ist meist Initiant einer Begegnung, er provoziert mit einem Ruf, einer Frage den numinosen Partner. In manchen Sagen ist es notwendig, dass der Mensch Initiant ist, da Numinose vielfach nicht als erste in Kommunikation treten können.

Wenn Jenseitige als erste sprechen, so kann von einer eigentlichen Provokation nicht gesprochen werden. Vielmehr formulieren sie stereotyp dieselbe Frage, deren Beantwortung ihre Erlösung bewirken würde, sie wenden sich jedoch nicht direkt an einen hilfsbereiten Menschen. Es unterliegt dem Zufall, wer den Ruf hört, und ob der Zuhörer richtig darauf reagieren kann oder will (z.B. beim Ruf des Marksteinversetzers, s. EM, 'Dialog').

Neutrale, unbeteiligte Personen können zufällig in ein Geschehen verwickelt werden, wenn sie etwa vom Wilden Heer, das nachts durch die Gegend braust, gestreift werden. Durch geschickte Rede gelingt es ihnen, ohne Schaden davonzukommen (Meier Nr. 148).

Ein sagentypischer Gesprächspartner ist 'Es': eine Stimme von irgendwoher oder aus dem Wasser, dem Gebüsch, dem Grab; 'es' stellt eine Forderung ("Saget der Stutz-Färche, die

Rohrinde sei gefällt und tot" Petzoldt Nr. 332a), äussert eine Todesprophezeiung ("Die Zeit ist da! Wäre nur der Mensch da!" Nr. 365a), führt irre ("Heimtreiben! Heimtreiben! ruft 'es', damit der Hüterbub den Schatz nicht heben kann. Nr. 534).

Dass ein Vertreter der numinosen Welt eine Bitte äussert, eine Mitteilung macht, ohne dass er sich direkt an einen Gesprächspartner wendet, ist eine sagentypische Form der kommunikativen Beziehung. Das Gespräch ist asymmetrisch, ungleichgewichtig, es sind eher Signale aus dem Jenseits, die zufällig diesseitige Ohren treffen.

Ein Pendant zu zufälligen diesseitigen Hörern bildet der Sagentypus 'Unseres Herrgotts Wetter'. Ein Toter beantwortet eine Frage, die von Lebenden gestellt, jedoch nicht direkt an ihn gerichtet ist (s. Müller/Rührich C2, sowie EM, 'Dialog').

In der Sage sind sprechende Objekte - etwa Glocken, Boote - eher die Ausnahme. Hier und da sprechen Tiere, und zwar solche, mit denen der Mensch in alltäglicher Beziehung steht: Pferde, Schweine, Ochsen, Hühner, Ameisen.

Sprechende Tiere sind jedoch, im Gegensatz zum Märchen, nicht integriert im Erwartungsbild des Hörers und der Figur in der Erzählung. Mehr noch als Jenseitige lösen sie zuweilen Angst und Entsetzen aus.

"Ergründ'st du mich,
so fress ich dich!"

schraubt ein einem geschundenen Ross ähnliches Ungeheuer, und der Mann flieht vor "Entsetzen und Schrecken" (Petzoldt Nr. 364).

Beliebt sind auch Mitteilungen, allgemeine Feststellungen und Lehrsätze in der Form des 'man', hinter denen die anonyme Macht all jener stehen soll, die Richtiges zu erkennen vermögen ('Man' ruft den Kindern zu, die durchs Korn gehen: "Gat nich in't Kuern, dar sitt dei Roggenwulf in mit süß Ben, dei frett jach up" Nr. 328; 'man' erfährt, was der Drache trägt, wenn man sagt: "Es fährt kein Fuhrmann über Land

oder Brück, er lasset seinen Zoll zurück" Nr. 430a).

Gespräche unter Jenseitigen kommen praktisch nicht vor. Eine Ausnahme gibt folgende Sage: Der Priester Erasmus Lehner aus Kippel im Wallis (1790-1861) hört eine Stimme rufen: "Hie geit d March" (Hier geht die March). Darauf eine andere Stimme: "So steck ein Ziel!" (Gunter 1978 Nr. 896; EM, 'Dialog'). Dieses Gespräch wird nicht direkt vermittelt; es bedarf einer seriösen Zwischenfigur - eines Priesters - die das Gespräch glaubwürdig referiert.

Dialoge zwischen Diesseitigen sind häufiger. Dabei werden mit Vorliebe Erlebnisse mit Numinosen erzählt; je nach Charakter der erzählenden Sagenfigur wird ein entsprechendes Erlebnis mit Schrecken oder mit Bluff weitergegeben. Vielfach wenden sich 'Berührte' hilfe- und ratsuchend an jemanden, etwa, wenn sie nicht wissen, wie sie sich einem erscheinenden Toten gegenüber verhalten sollen. Für diese Thematik werden meist Geistliche zu Rate gezogen (Niederberger S. 187, Müller Nr. 782).

Gesprochen wird in der Sage relativ selten, und die Dialoge beschränken sich aufs Notwendigste. Das Gesprochene wird nie breit ausgefächert, die Freude am ausschweifenden Erzählen fehlt.

Gesprochen wird dann, wenn etwas Zentrales geschieht; das Sprechen kann zentrales Geschehen einleiten.

Die wesentlichen Auslöser sind einerseits Spannungsdruck, z.B. Angst, Neugierde, Unerledigtes, ein Leiden, andererseits ein äusseres Geschehen, so das Auftauchen eines fremden Wesens.

Das Gespräch bewirkt eine Änderung der Situation. Die Sprache wird gezielt eingesetzt als Mittel, dort Verbindung und Klärung zu schaffen, wo Unverständliches, 'Anderes' sich abzeichnet.

2.1.4. Dialogtypen

Wenn wir uns das Gesprächsspektrum vergegenwärtigen, so ist als erstes auffällig, dass alltägliche Dialoge (Über gegenseitiges Befinden, Übers Wetter, Über belanglose Ereignisse etc.) kaum stattfinden. Das ist in der Thematik der Gespräche selbst begründet: Gesprächsanlass ist meistens das Aussergewöhnliche, das, was sich vom alltäglichen Erlebnisgehalt als Besonderheit abhebt.

Häufigster Anlass zur Auseinandersetzung ist die Thematik der Erlösung:

Tote, die es versäumt haben, zu Lebzeiten ein Vergehen wieder gutzumachen, wenden sich hilfesuchend an die Lebenden (Arme Seelen, Wiedergänger). Dabei kommt kein eigentlicher Dialog zustande, denn der Lebende muss einfach die erlösende Antwort auf seinen klagenden Ruf hin geben. Je nachdem, ob dies gelingt, findet die Erlösung statt, oder sie wird vereitelt (Müller Nr. 985, 474, Zender Nr. 800).

Wir könnten diesen Dialogstypus als provokativen Ruf mit erfolgter (vielfach richtiger, d.h. erlösender) Antwort bezeichnen²⁹.

Unter umgekehrten Vorzeichen findet der 'Erlösungsdialog' bei Erlösungssagen statt, in denen der Erlöser sich nicht an die vorher besprochenen Bedingungen des Erlösungsbedürftigen hält: Die Tat wird durch eine Provokation (verbal: "Guck, die Schlange sticht dich" oder nonverbal; durch einen baumelnden Mühlstein, einen Brand etc.; ob.S.25) eines Jenseitigen unterbrochen, der Mensch reagiert affektiv (meist mit einem Schrei). Dieselbe Kommunikationsform finden wir auch bei den Schatzsagen.

Im Unterschied zum obigen Dialogtyp bestimmt hier die affektive (d.h. meistens erlösungsvereitende) Reaktion des potentiellen Erlösers den Ausgang der Kommunikation: Die Antwort erfolgt reflexartig.

Beide Typen sind keine eigentlichen Dialoge, vielmehr

indirekte: Die Gesprächsteilnehmer stehen sich nicht für ein bestimmtes Gespräch gegenüber, sondern ein bestimmter Ruf erreicht einen bestimmten, oft zufälligen Partner, und dieser reagiert spontan, z.T. unüberlegt.

Echte Dialoge, d.h. Gespräche, in denen ein Anliegen formuliert wird, auf das der Angesprochene sinngemäss eingeht, kommen in der Sage ebenfalls vor.

Häufig sind diese Gespräche beratender Art:

Eine Mahrte gibt Ratschläge, wie sie zu erlösen wäre (Petzoldt Nr. 86, 320), Bürger fragen den Pfarrer für die Begegnung mit Toten, Gespenstern usw. um Rat und erhalten jeweils auch einen (Müller Nr. 746), oder sie beraten einander gegenseitig (Petzoldt Nr. 381, Müller Nr. 136)

Das schlechte Aussehen eines Bekannten kann Anlass zu einem teilnahmefulleren beratenden Gespräch geben (Müller Nr. 477, 580).

Informierenden Charakter haben jene Gespräche, in denen ein Gestorbener seine Erfahrungen aus dem Jenseits mitteilt. Diese sind allerdings sparsam formuliert: "Aes isch nitt so und isch nit andrisch, äs isch nu ganz andrisch" (Es ist nicht so und ist nicht anders, es ist nur ganz anders; Müller Nr. 652).

Informierend sind auch Mitteilungen über eine geplante Handlung: "Ich muss noch einen in die Mosel stossen (Petzoldt Nr. 26; vgl. oben S. 22).

Befehle, Bitten, Wünsche werden klar formuliert und oft auch erfüllt: "Wenn ich doch nur hexen könnte!" - "So komme heute nacht zwischen elf und zwölf mit mir in den Hof, da will ich dir das Hexen lehren" (Baader 1851 Nr. 300, Rheinland Sagen I/S. 56).

Einige Aussprüche wirken fragmentarisch; ein Befehl, eine Klage, ein Fluch, eine Warnung, ein Bannspruch lassen vielfach Rückschlüsse zu über das Geschehene. Sie

sind in einem direkten Ausspruch formuliert: "Ich und min Kathrin müssen immer und ewig auf der Blümlisalp syn!" (Petzoldt Nr. 276; 25, 292, Vernaleken S. 255, 261).

In diesem Dialogtypus - von Dialog muss zwar mit Vorbehalt gesprochen werden - wird formelhaftes und spruchartiges Reden bevorzugt; der Dialogpartner ist meist nicht direkt bestimmt. Wer zufällig zuhört, tut gut daran, die Konsequenzen zu ziehen, nämlich der Bitte, Warnung u.ä. nachzukommen.

2.2. Der Sprechvorgang im Märchen

2.2.1. Dialogtypen

Im Märchen werden sehr viele Dialoge, manchmal auch Selbstgespräche geführt. Die Erzähler verwenden dabei mit Vorliebe die direkte Rede. Das Geschehen bekommt so eine unmittelbare Dramatik und kann Schritt für Schritt mitvollzogen werden.

Wie in der Sage, so sind auch im Märchen die Gespräche gezielt eingesetzt: Sie haben einen wichtigen Stellenwert in der Erzählung und wirken meist direkt auf die Handlung ein. Die Begegnung zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt ist auch im Märchen ein wichtiger Auslöser für ein Gespräch.

Anders als in der Sage, in der der Dialog handlungsbegleitend oder sogar die Handlung selbst ist (etwa in der Sage vom Marksteinversetzer) ist im Märchen ein Dialog oft der Auftakt einer Handlung, er leitet das zentrale Geschehen ein (was nicht ausschliesst, dass auch während des Geschehens gesprochen wird).

Ein zweiter wichtiger Gesprächsauslöser ist die Ausgangssituation; ein grosser Teil der Märchen beginnt nach einer kurzen Skizzierung der Lage mit einem Gespräch.

Neben typischen Eingangsdialogen und Dialogen des Mittelteils (gemeint sind Dialoge zwischen dem Auszug des Helden und dem siegreichen Abschluss seiner Aufgaben, in der direkten Konfrontation zwischen Diesseitigen und Jenseitigen) verwendet das Märchen auch typische Schlussgespräche.

Eine Trennung in Eingangs-, Mittel- und Schlussdialoge ist keinesfalls möglich, es kann lediglich von einer Häufung bestimmter Gesprächstypen in Anfang, Mittelteil und Schluss die Rede sein.

Wenden wir uns vorerst dem Märchenanfang zu:

Es sind recht alltägliche Situationen, die Anlass geben zur Diskussion zwischen den Beteiligten:

Ein armer arbeitsloser Mann geht auf Stellensuche (Span. Märchen Nr. 31), ein Krämer unterhält sich mit zwei Waschfrauen (Nr. 35), eine alte Frau ärgert sich über den rüpelhaften Königssohn (Griech. Märchen Nr. 29), eine Mutter von neun Söhnen wird wieder schwanger (Ital. Märchen Nr. 31). Diese Gespräche sind Alltagsgespräche; sie sind unauffällig, verständlich, echt: Probleme werden gestellt, Lösungspläne ausgeheckt, eine Situation wird geschildert, und der andere geht sinngemäss darauf ein.

In vielen Fällen werden solche Gespräche mit Ratschlägen beendet, oder es tritt anschliessend ein Berater auf:

Nach zwanzig Dienstjahren will ein Mann zu seiner Familie zurückkehren und unterbreitet diesen Wunsch seinem Meister.

"Der Herr sagte darauf zu ihm: 'Warum hast du mir denn nicht erzählt, dass du eine Frau hast? Hast du auch Kinder?' Und der Mann antwortete: 'Herr, das weiss ich nicht. Als ich fortzog, liess ich meine Frau schwanger zurück, und so weiss ich nicht, ob ich ein Kind habe oder nicht.' Und der Herr sagte zu ihm: 'Es dünkt mich gut, dass du deine Frau aufsuchen willst.' Und er holte ein Brot hervor und sagte: 'Nimm dieses Brot und teile es, wenn dir eine sehr grosse Freude widerfährt. Und ich will dir auch noch drei Ratschläge geben: erstens: Weiche nie vom Pfade ab, sondern geh immer den geraden Weg; zweitens: Wenn du in ein Gasthaus gehst, so frage nicht nach Dingen, die dich nichts angehen; und drittens: Wenn dir in den Kopf kommt, etwas Schlechtes zu tun, so bedenke es vorher dreimal'" (Span. Märchen Nr. 31; vgl. Finn. estn. Märchen Nr. 8, Griech. Märchen Nr. 30, 41; 'Ruodlieb', Ath 910B).

Der Sinn solcher Ratschläge ist meistens nicht einsichtig; wichtig ist, dass sie befolgt werden. Eine Figur wird oft gerade wegen des Befolgens paradoxer oder uneinsichtiger Ratschläge zum Helden gestempelt.

Im folgenden Märchen bspw. ist vorerst nicht zu entscheiden, ob der erste oder der zweite Ratschlag der richtige ist:

Ein Mütterchen gibt einem Dummling folgende Anweisungen: "Siehst du diese Quelle da? ... Geh nur immer weiter, dann kommst du in eine Kammer, darin liegt eine Schlange, die musst du totschiagen. Wenn du sie getötet hast, wirst du in ihrem Munde einen goldenen Ring finden. Bring mir den Ring, und ich werde dir viele Goldstücke dafür geben!"

Diese für das Märchen typischen Anweisungen geben keinen Anlass zu Misstrauen. Der Jüngling befolgt sie denn auch und findet die Schlange. Diese spricht:

"Törichter! Willst du dich von einem Weibe verführen lassen. Weisst du nicht, dass sie auch dich töten würde, wenn du mich umbringst. Sie ist eine Hexe und will nur meinen Zauberring. Geh hinaus und töte sie mit deinem Hirtenstab, dann sollst du den Ring haben, und ich will dich seinen Zauber lehren!"

Dem Dummling "klingen die Worte der Schlange gut" (wie ihm ja auch die Worte des Mütterchens gut geklungen haben), und die Ausführung des geänderten Ratschlages beweist, dass der zweite der bessere war. Eine Entscheidungshilfe - die Ratschläge sind sich ziemlich ähnlich, in bezug auf das zu tötende Opfer jedoch gegensätzlich - bekommt er nicht, er benötigt aber auch keine. Er führt Schritt um Schritt aus, und das erweist sich als richtig, da die Hexe bei seiner Rückkehr offensichtlich nicht interveniert hat, resp. sich nicht vor ihm hat retten können (Ital. Märchen Nr. 30).

Eine etwas andere Nuance eines alltäglichen Gesprächs geben folgende Beispiele:

Ein König lässt auf dem Sterbebett seinen Diener zu sich rufen und sagt:

"Getreuester Johannes, ich fühle, dass mein Ende herannaht, und da hab ich keine andere Sorge als um meinen Sohn: ... wenn du mir nicht versprichst, ... sein Pflegevater zu sein, so kann ich meine Augen nicht in Ruhe schliessen."

Da antwortet der Diener:

"Ich will ihn nicht verlassen ... wenns auch mein Leben kostet."

Der König ist beruhigt:

"So sterb ich getrost und in Frieden" (KHM 6).

Die innere Unruhe drängt den König kurz vor seinem endgültigen Verstummen zum Sprechen. Durch seine Sprache hat er die Möglichkeit, sein eigenes Leben im Diener zu überdauern. Der Diener nimmt die Forderung, Stellvertreter für seinen König zu sein, denn auch an. Damit findet der König seine Ruhe im Tod.

Dieses Bild des sterbenden Königs, der der Sprache bedarf, um endgültig Ruhe zu finden, ist eine Illustration des Spannungsbogens, der sich über jedes 'gelungene' Gespräch wölbt: Unruhe gibt den Impuls zu einem Gespräch, das durch abnehmende Spannung in Ruhe mündet.

Das Gespräch mutet 'echt' an: Was der eine spricht, nimmt der andere als Grundlage für seine Entgegnung, was wiederum den ersten zur Weiterführung des Gesprächs veranlasst.

Setzen wir die kommende Handlung in Bezug zum Eingangsgespräch, so sehen wir, dass dieses Gespräch der Vorentwurf der Handlung ist. Es legt die Bausteine, die ungefähr schon den Ablauf erahnen lassen³⁰. Noch deutlicher wird dies bei folgender Sequenz:

Ein Zauberer gibt der Königin Anweisung, wie sie ihren Sohn vom täglichen Besuch seiner heimlichen Frau abhalten und mit Hilfe seiner Hunde deren Versteck finden könnte.

Zauberer zur Königin:

"Sag ihm, sein Vaterbruder sei schwer krank und läge im Sterben, es wäre ungebührlich, wollte er ihn nicht besuchen. Er wird Hunde und Flinte auf seinem Wege mitnehmen. Dann sag ihm, es sei unschicklich, wollte er seines Vaters Bruder mit Hunden und Flinte besuchen. Die Leute würden nichts anderes sagen, als dass er mehr an Jagdbeute als an den Kranken denke. Er wird dir recht geben, die Hunde hineinschicken und die Flinte anhängen. Dann wird er gehen und den Kranken besuchen."

Getreu dieser Vorlage wird nun die Szene in Wort und Tat umgesetzt, und es entsteht folgender Dialog zwischen der Königin und ihrem Sohn:

"So steht es, mein Sohn: deines Vaters Bruder ist schwer krank und wird sterben. Du solltest ihn besuchen."
 'Du hast gewiss recht,' gab er ihr zur Antwort. 'Wirklich, ich hörte noch nichts davon, dass ihm irgendetwas fehlt.' Er wandte sich um und war bereit, den Verwandten aufzusuchen. Hunde und Flinte hatte er bei sich. Wieder lief seine Mutter ihm nach und rief:
 'Lieber Sohn, wozu nimmst du Hunde und Flinte mit? Sehen die Leute dich also hingehen, werden sie sagen, du denkst mehr an Jagdbeute als an den Kranken.'
 'Du hast gewiss recht, liebe Mutter,' sagte er, schickte die Hunde ins Haus, liess die Flinte dort und begab sich zum Hause seines Oheims" (Irische Märchen Nr. 21).

Dieses Gespräch weist alle Merkmale eines gewöhnlichen, echten Dialogs auf: Rede und Gegenrede wechseln sich ab, wobei der eine Partner inhaltlich und formal auf den andern eingeht. Erst der Bezug zum Vorgespräch zwischen Zauberer und Königin stellt die Echtheit dieses Gesprächs in ein anderes Licht. Die Sprechenden werden wie Marionetten geführt und haben auszusprechen, was ihnen schon 'im Mund liegt'. Es steht ein Regisseur - in diesem Fall der Zauberer - dahinter, der den Weg zur Entfaltung des Gesprächs genau vorgebahnt hat. Allerdings erweist sich der Regisseur schlussendlich doch als der Unterlegene; seine Regieführung zeigt nur vorläufigen Erfolg und wird schliesslich sogar Grundlage für das Glück des Feindes³¹.

Wir sehen, dass 'normal' anmutende Gespräche plötzlich hintergründig werden können, dann nämlich, wenn der Faden sichtbar wird, an dem der Sprechende hängt. Auf dieser formalen Ebene wird somit bereits die Problematik von Sein und Schein angedeutet, die Lüthi als wesentliches Gattungsmerkmal des Märchens bezeichnet. In unserem Fall ist der Dialog der Träger dieses Merkmals: Was echt scheint, entpuppt sich in der Folge als unecht, so z.B. das eben angeführte Gespräch zwischen Königin und Sohn, das echt scheint, jedoch vor dem Hintergrund des Vorgesprächs sich als Manipulationsgespräch erweist.

Vom Helden aus gesehen ist das Gegenteil häufiger der Fall: Was unecht scheint, ist wirklich echt. Die Rede des treuen Johannes ("Ich will ihn nicht verlassen und will ihm mit

Treue dienen...") scheint im Rahmen seiner völlig unverständlichen und frevlerischen Taten den Anwesenden Verrat, aber gerade diese Taten sind höchster Treuebeweis. Das wenige, was der Diener spricht, meint er auch so bis zur letzten Konsequenz, der Bereitschaft zum Tod.

Weder echte noch echt scheinende Dialoge stehen im luftleeren Raum. In beiden Fällen sind sie eng mit der kommenden Handlung verknüpft, im ersten Fall geben sie den Impuls fürs zukünftige Geschehen, im zweiten Fall ist der Dialog eine Art Vorspiel, ein Wortgebilde, das sich anschliessend in der ausgefächerten Handlung manifestiert.

Wenn die Märchenfiguren in die Welt hinausziehen, werden sie früher oder später immer von Jenseitigen angesprochen. Es handelt sich dabei meistens um Anweisungen betreffs der Erlösung einer verzauberten Figur (Test- oder Prüfungsdialog nach Lüthi³²). Der Dialog, der in diesen Fällen stattfindet, ist asymmetrisch:

In einem Schweizer Märchen bittet die Frau den Mann:

"... pass gut auf, dass du mich nie Fee oder verrückt nennst..." und der Mann wiederholt bestätigend:

"Hab keine Angst, Frau. Ich werde dich niemals weder verrückt noch Fee nennen" (Nr. 34).

In KHM Nr. 92 hält die Schlange eine lange informierende Rede, die sich auf ihre Erlösung bezieht. Der Held ist Zuhörer und greift nur zweimal in die Rede ein: "Wie kann ich das?" fragt er, und die Bedingungen werden auf diese Frage hin klar ausgesprochen. Ebenso einschlägig wirkt seine nächste und letzte Bemerkung: "Gerne will ich dich erlösen" (vgl. Dt. Märchen seit Grimm S. 383).

Der Held akzeptiert die Erlösungsbedingung, ohne lange nach Gründen zu fragen. Indem er die Bitte der Frau fast wörtlich wiederholt, gibt er ihr eine bestätigende Antwort.

Figuren entpuppen sich in solchen Situationen als Unhelden, wenn sie sich weigern, auf die Bedingungen einzugehen (Span. Märchen Nr. 46, KHM Nr. 13), oder fataler ausgedrückt: Ihre

Reaktion ist a priori falsch, da sie nicht die Rolle des Helden zu spielen haben.

Naiv betrachtet haben die Prüfungen Echtheitsanspruch; das Ergebnis der Prüfung scheidet die Prüflinge in gute und böse, in wichtige und nebensächliche, in kluge und dumme, in naive und berechnende. "Prüfungen ... sind nicht nur Handlungsmotoren, sondern offenbaren zugleich die eigentliche Identität der Figuren - Identitätsfindung ist einer der im Zaubermärchen wesentlichsten Vorgänge" (EM, 'Dialog'). Die Helden sind nicht Initianten eines Dialogs, sie sind Angesprochene, Berührte, Geöffnete.

Eine Testsituation anderer Art schafft eine vergessene Geliebte ihrem Bräutigam. Als dieser sie vergisst und eine andere heiraten will, formt sie zwei Vögel aus Teig und lässt sie vor das Fenster des Bräutigams setzen. Die Teigvögel beginnen miteinander zu reden:

"'Weisst du wohl noch, wie du drei Monate gerannt bist und das blonde, goldhaarige Blümchen gesucht hast?' - 'Ich weiss es nicht mehr,' sagte das andere."

Unermüdlich leitet nun der eine Vogel Erinnerungsfetzen mit 'Weisst du noch?' ein, und unermüdlich gibt der andere die Antwort 'Ich weiss es nicht mehr', solange, bis eine Frage 'richtig' beantwortet wird: 'Oh, ich weiss es, ich weiss es ganz genau.' Nun ist der Bräutigam geweckt und holt sich die richtige Braut (Griech. Märchen Nr. 29).

Stellvertretend für das Mädchen erzählen die Vögel die Geschichte der Liebenden, und ihr Dialog vermag das zerrissene Band neu zu knüpfen. Die Frau kämpft mit neutralen Waffen. Anstatt dem Treulosen ihr Leid zu klagen, lässt sie durch andere Sprecher die schöne Vergangenheit wieder aufleben. Es ist ein Theater, ein Lehrstück. Die zwei Teigvögel auf dem Fensterbrett referieren eine vergessene Geschichte, und der zuhörende Königssohn erinnert sich plötzlich wieder seines Held-Seins, seiner Identität, er ist 'berührt'.

Auch gewisse Anrededialoge sind Prüfungsdialoge – Dialoge, die den Sprecher zum Helden prägen:

Ein Königssohn trifft eine Lamia und grüsst sie: "Guten Tag, liebe Frau." – "Sei willkommen, mein Kind; wenn du nicht 'Guten Tag' zu mir gesagt hättest, hätte ich dich gefressen." – "Und wenn du nicht 'Sei willkommen, mein Kind' gesagt hättest, hätte ich dich mit meinem Schwert erschlagen" (Griech. Märchen Nr. 30).

Was passiert wäre, wenn einer von beiden falsch gesprochen hätte, ist in diesem Beispiel fast schon ein mathematisches Problem. Tatsache ist, dass beide eben das Richtige sagen und die Lamia sich zum Verbündeten des Helden machen kann (vgl. Ungar. Märchen Nr. 36: Die Hexe wird mit Mutter angesprochen). Der Held besteht die Prüfung, weil er in der Schreckgestalt der Lamia die liebe Frau, in der Hexe die Mutter findet; er verbündet sich mit dem Guten im scheinbar Bösen; wirklich böse sind die Gestalten jedoch für den, der ihr Gutsein ignoriert.

Ein Prüfungsdialog im umgekehrten Sinn ist der (märchenspezifische) Selbstverurteilungsdialog. Die Dramatik dieses Dialogs ist jeweils ein letzter Kontrast zum Glück des Helden und beschliesst das Märchen.

"Es war ein Ehepaar", sagt der König, "die einander liebten, und jemand hatte die Absicht, sie zu trennen. Also welche Strafe soll ich diesem Menschen jetzt geben, was soll er erleiden?" – "Auch mein Vater hatte einmal einen solchen Rechtsfall, und wir hatten vier wilde Maulesel, und er liess die beiden Hände des Uebeltäters an zwei Maulesel und seine Füsse an die beiden andern Maulesel binden und liess auf die vier Maulesel einschlagen, und jeder Maulesel setzte sich in Trab, und jeder riss ein Stück mit sich." – "Also mach dich bereit," sagte er zu ihr, "dass du deine Strafe empfängst!" (Griech. Märchen Nr. 30, vgl. KHM Nr. 89).

Die Frage ist manipulierend gestellt. Umso mehr erwartet der gesunde Menschenverstand, dass der Angesprochene sich mit der Antwort geschickt aus der Affäre zöge. Aber wie das Gute, so identifiziert sich auch das Böse selber, und es spricht sich selbst das Todesurteil. Der Held muss nicht selbst Rache nehmen für das Unrecht, das ihm widerfahren ist.

Die Idee der Selbstidentifizierung des wahren Seins ist in

dieser Selbstverurteilung konsequenter durchgeführt als in jenen Märchenmotiven, die den menschlichen Rachegelüsten direkter entsprechen, wie etwa der Todestanz in glühenden Schuhen (KHM Nr. 53).

Eine ähnliche selbstverurteilende oder urteilende Wirkung wird da erreicht, wo in einem geschlossenen Raum jeder seine Geschichte erzählt. Der Held erzählt seine Lebensgeschichte, in der einer der Anwesenden eine üble Rolle spielt. Dieser verrät sich, indem er z.B. unter einem Vorwand den Saal verlassen will (Sardin. Märchen S. 39).

Das Erzählen der Lebensgeschichte kann auch die Funktion haben, dass eine Frau den Geliebten wiederfindet. Anstatt für eine Unterkunft zu bezahlen, müssen die Gäste einer Herberge jeweils ihre Geschichte erzählen. Der Gastgeber wartet mitunter jahrelang auf die richtige Geschichte, die Beweis ist für die Identität des Geliebten (vgl. Lüthi 1975 S. 106ff).

Als weitere Dialogkategorie wäre die provokative Rede zu erwähnen, auf die der Partner mit Stummheit antwortet. Das irische Märchen Nr.21; oben S.49f) gibt uns hierfür ein Beispiel: Nach gelungenem Plan (die Königin findet mit Hilfe der Hunde die heimliche Frau ihres Sohnes) beginnt erst sie, dann der junge König ein provozierendes Gespräch mit dem Mädchen, das sich infolge ihres Stummbleibens in noch stärker provozierender Handlung fortsetzt (die Schwiegermutter zerreisst der stumm Bleibenden ihr Kind, der König verdächtigt das Mädchen des Mordes und bringt es auf den Scheiterhaufen). Hier ist der Dialog einseitig; Dem erzürnten Sprecher antwortet das Mädchen mit Stummheit, und diese 'Antwort' löst dann auch das Unglück für sie aus. Das Mädchen befindet sich in einer ausweglosen Situation: Spricht es, um die Missverständnisse zu beseitigen, bringt es seine Brüder in Gefahr; schweigt es, so stürzt es sich selbst ins Unglück. Sein Schweigen ist ja nicht neutral, sondern frei deutbar; in diesem Fall wird es zu seinen Ungunsten interpretiert.

Nach der Krise und der Rettung im letzten Augenblick pendeln

sich die Gespräche zu gegenseitigem klarstellendem Erzählen ein: Sie verbringen die "Nacht froh und unter Gesprächen über ihre Schicksale, bis der Morgen sie Überrascht"³³.

Ebenso sind die stummbleibenden Mädchen in den Marienkindvarianten eine Verkörperung der 'Vorspiegelung falscher Tatsachen'. Durch ihr Stummbleiben bei den Anschuldigungen der Schwiegermütter oder ähnlicher Figuren lassen sie sich scheinbarer Untaten - ihre Kinder gefressen oder getötet zu haben - bezichtigen und sind sogar bereit, diese 'Schuld' mit ihrem Leben zu zahlen³⁴. Erst im entscheidenden, extremen Zeitpunkt (d.h. einer lebensbedrohenden Situation) erhält der Held seine Identität, und den vom Schein Geblendeten fällt es wie Schuppen von den Augen: Die Welt wird zurechtgerückt, und das wirkliche Sein feiert doch seinen Triumph.

Viele Dialoge, hauptsächlich Prüfungsdialoge, haben eine formale Auffälligkeit: Stereotypen und Wiederholungen sind bevorzugte Darstellungsmittel.

Der Dialog bekommt dadurch einen quasi mechanischen Charakter. Ein spanisches Märchen erzählt von einem verzweiferten Mädchen, das dem Liebesmesser und dem Schmerzensstein sein Unglück klagt: "'Schmerzensstein, Liebesmesser, ist es wahr, dass...?' Und der Schmerzensstein und das Liebesmesser sagten: 'Ja, ja, das ist wahr'" (Nr. 38, s. auch Griech. Märchen Nr. 29). Fünfmal stellt das Mädchen diese Fragen und erzählt somit fragend dem heimlich lauschenden Gatten seine Geschichte, und fünfmal geben die Objekte dem Mädchen die Antwort, die es von vornherein schon weiss, selber aber nicht aussprechen will. So spricht es um der Rede willen und stellt Scheinfragen. Das jeweilige 'Ja' der Objekte mit gleichzeitigem Entzweibrecken wirkt wie ein Schlag, der das nun endlich Gesagte besiegelt. Die Antwort vermag die Spannung, die durch die so lange ungelösten Fragen ständig gesteigert wurde zu beheben.

Das Frage-Antwort-Stereotyp weist auf eine weitere formale Dialogkategorie hin, die der Wiederholung; einzelne Worte, Sätze oder Szenen werden wiederholt, und die anfänglich ge-

wöhnliche und nachvollziehbare Rede erstarrt in ihrer reinen Form; der Inhalt tritt gänzlich zurück; was gesprochen wird, dient der Gliederung und dem Rhythmus und ist Auftakt für die Fortsetzung des Geschehens.

So sollten in einem schwedischen Märchen (Nr. 12) drei Mädchen, ohne sich umzudrehen und ohne zu sprechen, den Meerprinzen empfangen. Erst die dritte hält die Bedingungen ein und erweckt damit den Zorn der beiden ersten, die ob ihres Versagens nicht nur den Prinzen, sondern auch ihre Hände verloren hatten.

Eine kluge Frau entbindet darauf das Mädchen von seinem Redeverbot, indem sie es in einem genau abgesteckten Rahmen sprechen heisst:

"Die beiden Fräulein wolln mich erschlagen,
oder ihre Hände wieder haben!"

und einige Zeit später:

"Die beiden Fräulein wolln mich erschlagen,
oder von deinem Apfel haben!"

Die Form dominiert über den Inhalt. Das Mädchen muss sich genau an den Wortlaut halten, darf auch nicht auf die Antwort des Prinzen eingehen, sondern sie "blieb still und schlief ein". So kann der Erlösungsprozess, der von den beiden ersten unterbrochen wurde, seinen Fortgang nehmen.

Aehnlich formelhaft wirkt das Gespräch der Königin mit vier Frauen im erwähnten irischen Märchen (oben S. 49f, 54). Auf einem Spaziergang stürzt sie viermal:

"'Oh, ich bin tot!' sagte sie.

'Oh, in der Tat, möge noch mehr über dich kommen!' sagte ein Weib, das drinnen war."

Dreimal wiederholen sich dasselbe Geschehen und dasselbe Gespräch, und Rede und Gegenrede sind beide gleicherweise absurd: sowohl das Aussprechen des Tot-Seins als auch der Ausspruch, der Königin mehr noch als den Tod zu wünschen. Mehr als die Worte wirkt die Art, wie sie gesprochen werden. Die Wiederholung ist wie ein formelhafter Vorspann, der sich dann zum Gespräch hochschauelt:

Beim vierten Mal stürzt sie wieder.

"Oh, ich bin tot!" sagte sie.

"Ach du meine liebe Seele!" sprach von drinnen die Frau, "es ist zu befürchten, dass du verletzt bist."

Die letzte Antwort der Frau wirkt wie eine Befreiung. Das Schema ist durchbrochen, und ein gewöhnliches Gespräch wird möglich, während dem die Königin die Neuigkeit erfährt, dass ihr Mann drei Söhne aus erster Ehe versteckt hält. Dieses enthüllende Gespräch ist wiederum, wie im eingangs erwähnten Beispiel, Vorentwurf und Auftakt des Geschehens.

Hier spielt wieder der Inhalt die Hauptrolle. Auf recht profane Weise wird in einem echten Dialog ein intriganter Plan entwickelt, wie das Versteck der Stiefsöhne aufzuspüren wäre, und die hilfreiche Frau vergisst auch nicht, ihren Lohn auszuhandeln:

"Mein Gürtelchen voll Wolle, voll Butter, voll Korn, voll Weizen, voll Gerste. Und das wäre die Grösse meines Gürtelchens: die Ernte von sieben Jahren von jeder dieser Art."

Der Inhalt dieses Dialogs ist recht alltäglich, es geht um Leistung und Gegenleistung; der Dialog wirkt echt, wie alle 'Alltagsdialoge'.

Kurz und lakonisch wickelt sich ein solcher alltäglicher Dialog in einem Schweizer Märchen (Nr. 34) zwischen Zwillingsschwestern und -brüdern ab:

"Wenn ihr uns heiratet, machen wir euch reich ... und schenken euch Kinder..."

"Heiraten wir," sagte der Ältere. "Ich nehme die Ältere."

- "Ja, heiraten wir!" sagte der Jüngere. "Ich nehme die Jüngere."

Die Dominanz der Form über den Inhalt und die Realitätsfremdheit des Inhalts, sowie Wiederholung mit variiertester letzter Form zeigt uns das schon einmal herangezogene englische Märchen vom Hund mit den kleinen Zähnen (s. oben S. 11): Ein Hund und ein Mädchen führen hier einen reizvollen Dialog:

"Der Hund sagte: '... wie nennst du mich?'"

"Einen grossen, ekelhaften Hund mit kleinen Zähnen," sagte sie.

"Dann werde ich dich nicht gehen lassen," sagte er."

Sie weint darauf so jämmerlich, dass er sich erweichen lässt.

"Aber bevor wir aufbrechen," sagte er, "sag mir, wie du mich nennst."

"Oh, dein Name ist Süß-wie-eine-Honigwabe," sagte sie."

Das Gespräch wirkt wie ein neckisches Haschspiel, in dem immer einer die Oberhand gewinnt, um gleich darauf wieder zu unterliegen.

Dreimal wiederholt sich dasselbe. Beim vierten Mal fragt der Hund wieder: "Und wie nennst du mich?"

Das Mädchen antwortet mechanisch:

"Einen grossen -" ... und wollte gerade sagen: 'ekelhaften'", aber sie verlässt das Schema und fährt fort:

"Süßer-als-eine-Honigwabe".

Damit bewirkt sie die Verwandlung des Hundes in den "hÜbscheste(n) junge(n) Mann der Welt, und er hatte die schönsten und kleinsten Zähne, die man je gesehen hat."

Der Hund muss beim Kosenamen genannt werden, damit ihnen beiden geholfen werden kann. Inhaltlich ist der Name absurd, die Form allein ist massgebend. Auch die Absicht des Mädchens ist ohne Belang; die richtige Form bewirkt die Erlösung.

Die Stereotypen und Wiederholungen wirken retardierend³⁵. Es ist ein Treten-an-Ort, dies erzeugt Spannung und Ungeduld. So drängt die Wiederholung selber zur befreienden Veränderung. Beim erwähnten Beispiel ist das psychologische Moment hinsichtlich der situationsverändernden Echtheit der Namensnennung von Bedeutung, denn die richtige Form muss ja freiwillig gebracht werden.

Das Gespräch wird in dem Moment echt, in dem das Mädchen von sich aus dem Hässlichen den scheinbar falschen hübschen Namen gibt. Und dieser Name bewirkt die Verwandlung; das verborgene wahre Sein giesst sich beim Anruf in die bis anhin leere Namensschablone, die wirkliche Identität des als Hund Erscheinenden kann erst jetzt Gestalt annehmen.

Die Dialogtypen sind im Märchen vielfältiger gestaltet als in der Sage. Die Bezeichnung des einen oder andern Typus wurde z.T. willkürlich gewählt, je nach Gewichtung des Inhalts, der für einen Typus zentral schien.

Einen ersten Dialogtypus bilden Alltagsgespräche, Normalgespräche. Ihr Inhalt ist alltäglicher, direkt nachvollziehbarer Art: Es geht um allgemeine Anliegen und Probleme, wie etwa das Geldverdienen, das Kinderkriegen, die Lust auf eine Suppe usf. Vielfach werden Anweisungen, Ratschläge gegeben; nie jedoch ist es banales Geschwätz, sondern echt in dem Sinn, dass es handlungsrelevant ist.

Viele dieser Alltagsgespräche sind gelernt, manipuliert und manipulierend: Sie skizzieren die kommende Handlung (Vorentwurf der Handlung), die der Held scheinbar freiwillig, in Wirklichkeit aber unter einer ihm unbekannten Regie ausführt.

Die Prüfungsdialoge bilden einen zweiten wichtigen Dialogtypus. Meistens geht es dabei um die Identifizierung beider Gesprächsteilnehmer, einerseits um die Identifizierung von Held und Nicht-Held, andererseits aber auch um die Identifizierung des meist jenseitigen Partners: Er erweist sich als ein 'wirklich' Jenseitiger oder als ein scheinbar Jenseitiger (d.h. als ein verzauberter Diesseitiger).

Die Mehrzahl der Dialoge liesse sich in einem gewissen Sinn als Prüfungsdialoge interpretieren, z.B. Normaldialoge beratenden Inhalts: Jede Stellungnahme des Partners prägt diesen, und der Märchenhörer ist nachher imstande, ihm anhand einer seiner Antworten einen Stellenwert in der Erzählung zu geben. Auch Monologe können unter dem Aspekt der Prüfung gesehen werden. Ein vor sich hin gesprochener Wunsch etwa wird gehört, und der Zuhörer offenbart in einer Aktion (z.B. der Erfüllung des Wunsches) seine Identität.

Ferner haben Erlösungsdialoge, Selbstverurteilungsdialoge, Anrededialoge, hilfs anbietende Dialoge, Heilungsdialoge, Trostreden etc. die Funktion der Motivations- und Wesensprüfung der beteiligten Gesprächspartner.

Neben einer inhaltlichen Gliederung der Dialogtypen ist eine formale möglich.

Die Verteilung der Gesprächsanteile ist häufig ungleichgewichtig. Anstelle eines gegenseitigen, ausgewogenen Dialogs hält der eine Teilnehmer oft eine längere Rede, die der andere nur kurz kommentiert, etwa mit einer bejahenden oder einer verneinenden Antwort. Diese Asymmetrie kann schon in den kontrastierenden Eigenschaften der Gesprächsteilnehmer vorgezeichnet sein; Zauberer-Dummling, König-Diener usw.

Eine sehr beliebte märchentypische Form im kommunikativen Ausdruck sind Wiederholungen und Stereotypen (vgl. S. 106ff dieser Arbeit). Das im Märchen fehlende affektive Moment wird durch ein formales ersetzt.

2.2.2. Die Gesprächsteilnehmer

Im Märchen sind grundsätzlich Menschen und menschenähnliche (d.h. jenseitige oder verzauberte diesseitige) Wesen zum Sprechen befähigt. Auch Tiere und Dinge können diese Eigenschaft besitzen, sind dadurch dann aber Ausgezeichnete. Der Sprechende kann sich an jeden und jedes wenden, sei es im lauten Denken (im Selbstgespräch) oder im Dialog, der einen echten Partner verlangt.

Sender und Empfänger sowie einige typische Gesprächssituationen wollen wir näher untersuchen.

Die Sprechenden sind zur Mehrzahl 'gewöhnliche' Figuren. Was zum Familien- oder engeren Lebenskreis gehört, spricht miteinander: Eltern mit Kindern, Brüder mit Schwestern, Schwiegermütter (selten Schwiegerväter) mit ihren Schwiegersöhnen und -töchtern, Stiefmütter und Grossmütter mit ihren Kindern und Enkeln. Auch Dienstboten sind häufig Gesprächsteilnehmer (z.B. KHM Nr. 6, 89, Span. und port. Märchen Nr. 8). Seltener werden Vertreter von bestimmten Berufsgattungen - meist als Ratgeber - beigezogen, u.a. Lehrer, Priester, Küster, Jäger.

Wenn profane Figuren miteinander sprechen, so handelt es sich auch um Profanes:

Familienmitglieder bitten einander um irgendeinen Gefallen, klagen sich Freud und Leid, beschimpfen, verleumden oder verwüthen einander, oder sie verhandeln mit einem Aussenstehenden über ihre Kinder. Deshalb treten sie auch vorwiegend in Ausgangs- oder Endsituationen auf: Ein Familienmitglied zieht weg, stirbt, oder aber es kehrt zurück und berichtet über seine Erlebnisse.

Je weiter die Handlung fortschreitet, umso eher tritt nun eine profane Figur, zumeist der Held, in Kontakt mit Jenseitigen, resp. ein Jenseitiger tritt in Kontakt mit einer profanen Figur. Gestalten tauchen auf, geben Ratschläge, Warnungen, sprechen Bitten, Bedingungen und Forderungen aus; sie begleiten den Helden oder verschwinden nach gebrachter Botschaft wieder. Vielfach sind dies alte Frauen, Hexen, alte oder fremde, geheimnisvolle Männer. Männer stehen oft in Verbindung mit dem Bösen, sind zum Teil der Böse selber. Auch trifft der Held in der Fremde verzauberte Tiere oder seine in irgendeine Gestalt verzauberten Geschwister an, die mit ihm sprechen und ihn um Erlösung bitten. Sein Ja zu der ihm gestellten Aufgabe ist nicht selten sein letztes für Jahre, dann nämlich, wenn die willig getragene Stummheit deren Inhalt ist.

Wo Tiere um Erlösung bitten, erlangen sie zuletzt ihre menschliche Gestalt und bieten sich meist ihrem Erlöser als Gatten an ("Ferdinand, mein Erlöser ... ich bin dein auf ewig" Dt. Märchen seit Grimm S. 385).

Wenn Tiere dem Helden Gaben überreichen; geben sie dazu immer den nötigen Kommentar: "Nimm drei Haare von meiner Mähne und gib sie nie aus der Hand. Immer, wenn du sprichst: 'Im Namen der Haare meines Pferdes Bayard,' werden dir alle deine Wünsche erfüllt werden" (Schweizer Märchen Nr. 26).

Jenseitswesen treten vielfach mit dem Helden direkt in Verbindung, oder sie handeln mit dessen Bezugsperson eine Verbindung aus. Was Nicht-Profane sprechen, ist nicht-profanan Inhalts, sie vertreten zumeist unsinnige und unverständliche Anliegen. Der Held zeichnet sich aber dadurch aus, dass er sicher und ohne zu fragen an der nicht-profanen Kommunikation teilnimmt,

ohne dabei einen Vorteil einhandeln zu wollen.

Treten Jenseitige mit Nicht-Helden in Beziehung, so kann dies zur Schmiedung eines bösen Plans führen, der dem Helden Schaden zufügen soll (z.B. Zauberer-Stiefmutter in Irische Märchen Nr. 21, vgl. oben S. 49f, 54, 56). Der zukünftige Held ist Objekt solcher Diskussionen.

Es ist auch möglich, dass die Beziehung die profane Figur zum Nicht-Helden entlarvt, nämlich dann, wenn die Antwort des Profanen nicht erwartungsgemäss ist (die notwendige richtige Antwort ist ja schablonisiert bereits vorhanden). Die Handlung bricht ab, und ein Nachfolger wiederholt dieselbe Szene - mit richtiger Antwort, sofern der Nachfolger der Held ist.

Sprechen Objekte, so stehen sie in Beziehung zum Geheimnis: Die Bäumchen, die dort zu wachsen beginnen, wo das Geheimnis verraten wurde, erzählen es freimütig weiter (Irische Märchen Nr. 1, vgl. Span. und port. Märchen Nr. 60; im span. Märchen Nr. 38 sind es Liebesmesser und Schmerzensstein, die anstelle des Mädchens die Verbindung mit dem Bösen bestätigen).

Objekte sind also gleichsam frei von der Last des Schweigen-Müssens, und sie können die Rolle des Sprechenden übernehmen, ohne dass der Held damit sein Gelübde bricht.

Ein Spezialfall der sprechenden Dinge sind sprechende menschliche Teile, so die sprechende Hand (sie verrät die Brüder, weil sie nicht, wie befohlen, aufgegessen wurde; Französische Märchen Nr. 29), der Speichel (er antwortet anstelle des Mädchens, bis ihn die Sonne aufleckt; Sardin. Märchen Nr. 9, vgl. Tschech. Märchen Nr. 5, KHM Nr. 89). Hier steht der Teil stellvertretend fürs Ganze und bekommt Eigendynamik ('pars pro toto'³⁶).

In den erwähnten Beispielen werden die Objekte 'sachgerecht', d.h. mit gemeinhin gewohnten nicht-menschlichen Masstäben gemessen. Sie behalten ihren indifferenten Charakter, die Eigenschaft des Sprechens wird ihnen bloss angeklebt. Ihre Sprache dient der - z.T. gewaltsamen - Handlungsverknüpfung.

Handkehrum zeigen die Objekte wieder durchaus menschliche Eigenschaften, wenn sie, wie in einem italienischen Märchen, Speise zu sich nehmen und ein Tiegel sich für die vergessene

Fütterung durch Ausplaudern am Liebespaar rächt (zit. bei Lüthi 1975 Anm. 178).

Eine reizvolle Version eines Gesprächs zwischen menschlicher Figur und Objekt gibt Afanašev (zit. in Propp S. 166): Der Held spricht zu einem Hüttchen, dessen Türe abgewendet ist: "Wende dich mit dem Rücken zum Wald," und das Hüttchen dreht sich wunschgemäss ihm zu. Das Objekt spricht hier nicht, wohl aber ist es aufmerksamer und gehorsamer Zuhörer.

Eine rationalere Einstellung gibt dem Objekt die Funktion des passiven Zuhörers, so dass, wenn ein Held das lang Verschwiegene endlich an 'neutraler' Stelle preisgibt, ein heimlich Lauschender auf diese Weise das Geheimnis erfährt. Der Held hat die Bedingung nicht verletzt, und doch weiss die entscheidende Figur nun ums Geheimnis (Span. Märchen Nr. 38, Irische Märchen Nr. 1).

Neben den Gesprächen unter Diesseitigen, den Gesprächen zwischen Diesseitigen und Jenseitigen sprechen auch Jenseitige miteinander. Dies ist allerdings selten, denn im Brennpunkt der Märchenerzählung steht ja die Beziehung zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt.

In den eben erwähnten Beispielen für sprechende Objekte ist dies hier und da der Fall - sofern wir unter jenseitigen Gesprächspartnern alle nicht-menschlichen sprachbefähigten Wesen verstehen - so, wenn das Objekt (z.B. der Speichel) dem jenseitigen Fragesteller Antwort gibt und damit die Verfolgung eines Liebespaares verzögert.

Im Komplex "Magische Flucht" kann das Verfolgen auch auf andere Weise behindert werden:

Das verfolgte Weisschen verschafft sich einen Vorsprung, indem es 'irgendwas und irgendwie' spricht. Die Worte bewirken, dass eine Kapelle dasteht, in der ein altes Weib betet.

"Der Grüne hält bei ihr kurz an und fragt noch im Galopp: 'Habt ihr da nicht jemanden laufen gesehen?' Sie wandte sich ganz langsam um, als wollte sie nicht recht oder so, und sagt nach einer Weile: 'Aber freilich, hab ich

gesehen, hab ich gesehen. Aber das ist schon lange her! Da war ich, ja, da war ich noch frisch wie ein Blumenstrauß'" (Tschech. Märchen Nr. 5).

Das alte Weib hat ausschliesslich eine retardierende Funktion. Sie führt - auf recht ironisierende Weise - den Grünen an der Nase herum.

Ein beratendes Gespräch unter Jenseitigen ist folgendes:

Ein Held will drei Prinzessinnen befreien und fragt den bösen Geist, der neben ihm steht:

"Gibst du mir diese Prinzessin, oder gibst du sie mir nicht?" Der böse Geist antwortete: 'Ich gebe sie dir nicht!'. Der schwarze Kerl (d.i. der Wächter) redete ihm zu: 'Gib sie ihm, sonst geht es dir schlecht, so wie es mir schlecht ergangen ist!'" (Tschech. Märchen Nr. 7³⁷).

Dieser Dialog fällt insofern aus dem Rahmen, als er unter mehreren Figuren stattfindet. Normalerweise sind an einem Gespräch nur zwei beteiligt. Der 'schwarze Kerl' spielt die Vermittlerrolle, die Rolle dessen, der bereits mit Erfahrung vertraut ist und deshalb einen vernünftigen Rat geben kann.

Die aufgeführten Gespräche könnten ebensogut unter gewöhnlichen menschlichen Figuren stattfinden. Das Märchen kennt keine spezifisch diesseitigen oder spezifisch jenseitigen Dialogformen. Dies entspricht seiner allgemeinen Tendenz, die verschiedenen Ebenen nahtlos ineinander gehen zu lassen, Diesseitige mit jenseitigen Eigenschaften auszustatten und Jenseitige mit diesseitigen Eigenschaften.

2.2.3. Provokation

Ein flüchtiger Blick auf die Begegnungsmuster zwischen Märchenhelden und Märchenjenseitigen zeigt uns den diesseitigen Partner vorerst passiv-abwartend. Er drängt nicht auf einen Kontakt, mehr noch, er beschäftigt sich gar nicht mit dem Andern; vielmehr 'geschieht' ihm dies Andere mit Vorliebe dann, wenn er absichtslos und untätig ist.

Zum Beispiel:

Ein König hört um Mitternacht, während er schläft, mehrere Male

eine Stimme, die sich als Stimme einer am Vortag gepflückten Rose entpuppt: "König, öffne mich!" (Griech. Märchen Nr. 41).
oder:

Schabarscha, von seinem mittellosen Herrn zum Gelderwerb gebeten, lässt sich "vom Müller einen Bund Hanf geben, setzt(e) sich ans Ufer und flicht (flocht) eine Angelschnur," um erst mal zu fischen (Russ. Märchen Nr. 31).

oder:

Iwan Dummkopf übernimmt jedesmal die Pflicht seiner Brüder, beim toten Vater zu wachen. Er geht "an den Grabhügel, legt(e) sich nieder und erwartet(e) Mitternacht" (Nr. 41; vgl. Griech. Märchen Nr. 34).

Eine solche Haltung des absichtslosen Bereitseins ist im Märchen häufig Voraussetzung zur Begegnung mit Jenseitigen, wobei diese sich mit Vorliebe des Mittels der Provokation bedienen, um mit dem Helden Kontakt aufzunehmen.

'Gute' Provokateure benutzen zum Teil ein Auswahlverfahren. Sie provozieren die profane Figur mit einer Bitte. Der Unheld kommt dieser jeweils nicht nach, womit er sich sein Glück verscherzt oder im schlimmeren Fall sich ins Unglück bringt; der Held erfüllt das Programm. Anders ausgedrückt: Jener, der das Programm erfüllt, ist fortan der Held, und dies zu Recht. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern oder Nachahmern ist er bereit, die Verbindung mit dem Fremden einzugehen. Er fragt nichts, stellt keine Bedingungen, auch wenn die bekannten Gesetze nicht mehr stimmen; er ist gleichsam nur noch Form, die sich Inhalt geben lässt.

In 'Frau Holle' (KHM Nr. 24) wendet sich das Numinose in verschiedener Gestalt dem Mädchen zu:

Das Brot ruft: "'Ach, zieh mich raus, zieh mich raus, sonst verbrenn ich; ich bin schon längst ausgebacken.'" Da trat es herzu, und holte mit dem Brotschieber alles nacheinander heraus. Danach ging es weiter und kam zu einem Baum, der hing voll Äpfel und rief ihm zu 'ach schüttel mich, schüttel mich, wir Äpfel sind alle miteinander reif.'" Da schüttelte es den Baum, dass die Äpfel fielen, als regneten sie, und schüttelte, bis keiner mehr oben war, und als es alle in einen Haufen zusammen-

gelegt hatte, ging es weiter."

Als Lohn für sein Verhalten wird das Mädchen mit Gold übersät.

Im Unterschied dazu missachtet die Unheldin die Aufforderung. Sie antwortet den rufenden Broten: "Da hätt ich Lust, mich schmutzig zu machen," dem Apfelbaum: "du kommst mir recht, es könnte mir einer auf den Kopf fallen."

Zu ihrem kontrastierenden Verhalten steht parallel der kontrastierende Lohn. Anstelle des Goldes empfängt sie Pech (vgl. KHM Nr. 13).

Entsprechend entpuppen sich zwei Königssöhne als Unhelden, als sie auf die Schreie ihres Dieners ("Herr, Herr - ein Wolf, ein Wolf!") die Flinte auf den Wolf richten. Der Held hingegen reagiert auf dieselbe Provokation anders: "Wölflchen, komm her, wir geben dir etwas von unserer Mahlzeit!" So verschafft er sich, ohne es zu beabsichtigen, die Hilfe des dankbaren Tieres und erreicht das erforderliche Ziel (Tschech. Märchen Nr. 8).

Ein weiteres Beispiel ist der 'Tabakjunge': (Skand. Märchen Nr. 25):

Der Junge muss allein auf dem Schiff zurückbleiben, während die andern zur Kirche gehen. Da hört er "auf der anderen Seite des Sundes jemand juchen. Der Junge nimmt (nahm) das Boot und setzt(e) über. Und da steht (stand) eine alte Frau und ruft (rief) hallo!

'Ja, jetzt habe ich hier hundert Jahre gestanden und hallo gerufen und gejucht und gedacht, ich würde über den Sund kommen,' sagte die Alte, 'aber niemand hat es vor dir gehört oder beachtet, und du sollst nun deinen Lohn dafür haben, dass du mich Übergesetzt hast.'

Der Junge, als er allein auf dem Schiff ist - nicht etwa in der Predigt wie die Unhelden! - , ist ganz Ohr und bereit, dem Ruf der schlussendlich glückbringenden Alten zu folgen.

Die typisch heldische Haltung kann auch gefährlich werden, dann nämlich, wenn 'böse' Provokateure sie ausnutzen, wie etwa der Geist im Glas (KHM Nr. 99). "Lass mich heraus, lass mich heraus," ruft der Geist, und der Held, diesem Wunsch nachkommend, befreit den Geist aus der Flasche, dafür aber soll ihm der Hals

gebrochen werden. Nun hilft dem Helden, was wir in bezug auf die Sage die Doppelbödigkeit menschlicher Sprache genannt haben im Gegensatz zur Einsinnigkeit der Sprache der Jenseitigen (vgl. oben S. 22ff): Er bittet den Geist, zum Beweis seiner Identität sich nochmals in die Flasche zurückzuziehen, und der Geist, nur eben diesen Sinn verstehend, manövriert sich arglos selbst in sein Gefängnis zurück. Die Verhandlungsbasis ist jetzt wesentlich günstiger für den Helden, so dass ihm sein bedingungsloses Offensein fürs Andere schliesslich doch Glück bringt.

Die Beispiele zeigen, dass im Märchen der jenseitige Partner die Beziehung zum Helden sucht und durch Provokation herstellt. Für den Helden ist die Verbündung mit dem Numinosen immer Basis für eine positive Entwicklung, selbst wenn tödliche Rückschläge stattfinden: Lebenswasser steht für den bereit, der den durch Tod begrenzten Bereich zu Überschreiten gewagt hat.

Auch Diesseitige fordern heraus, wenn sie sich durch Provokation die Erfüllung eines Wunsches erzwingen wollen, etwa des Wunsches nach einem Kind: "Ich wollt, ich wäre schwanger, und brächte ich selbst eine Schlange ... zur Welt" (Span. Märchen Nr. 45), des Wunsches nach einer Braut: "Wenn der Teufel mir eine Braut schickte, ich glaube, ich würde sie nehmen!" (Russ. Märchen Nr. 42), oder wenn sie unbedacht an eine Instanz appellieren, die sich dann auch einschaltet: "Ich wollte, du wärest eine Rabe und flügst fort, so hätt ich Ruhe" (KHM Nr. 93).

In eindrücklicher Weise ist die Macht des Wortes demonstriert, und eindrücklich zeigen Märchen wie Sage, dass Worte immer direkte Wirkung haben (im Gegensatz zur heutigen Sprechtaktik und ihrer vielfach entgegengesetzten Wirkung, bzw. ihrer Wirkungslosigkeit). Was gewünscht wird, tritt ein; wird etwas provokativ erzwungen, muss entsprechend der Tribut gezahlt werden.

Auffällig ist, dass im Märchen im menschlichen Bereich Rand-

figuren provozieren. Ihre Provokation wirkt sich allerdings auf den Helden aus; der hat auszulöffeln, was ihm von Unwissenden eingebrockt wurde.

Märchenhelden provozieren, von Ausnahmen abgesehen³⁸, nicht. Redeverbote, resp. Schweigegebote, werden meist eingehalten. Das Schweigen im Sinne des Leerseins und damit des Bereitseins steht somit im Dienst der Verbündung mit dem Andern.

2.2.4. Verbales Kräftemessen

Dass im Märchen fast ausschliesslich formelhaft gesprochen wird - vielfach auch dann, wenn ein Gespräch spontan und echt scheint -, wurde bereits dargestellt (S. 48ff). So direkte und generalisierbare Verhaltensregeln, wie die Sage sie gibt, kennt das Märchen jedoch nicht.

Häufig ist es ein spielerisches Kräftemessen nach Regeln, die beide Partner gleicherweise benutzen, wobei einer, wie dies in Wettspielen der Fall ist, das Spiel als Sieger beendet.

In einem skandinavischen Märchen verliert der jenseitige Partner seine todbringende Macht, sobald ein Mädchen ihn sprachlich bezwingt. Wie all seinen vorherigen Bräuten, die er in der Brautnacht zerfleischt hat, befiehlt der Lindwurm seiner jetzigen:

"'Schön Jungfrau, zieh ein Hemd aus!' - 'König Lindwurm, leg eine Haut ab,' erwidert sie. - 'Das hat mir noch niemand vorher befohlen,' sagt er. - 'Aber das befehle ich dir jetzt.'" (Nr. 2).

Der Lindwurm, entmachtet durch den menschlichen Befehl, zieht jammernd und klagend seine Haut ab, und diese Episode wiederholt sich neunmal. Schlussendlich aber kommt unter seinen Häuten seine menschliche Gestalt zur Erscheinung.

Während die einen Märchenhelden durch selbstlose Klugheit einen Verdammten erlösen, gelingt andern dank berechnender Klugheit die eigene Rettung. Das Mittel der Sprache befähigt

den Menschen, Regie zu führen; hinter scheinbar verständlichen Begründungen verbergen sich unter Umständen raffinierte Absichten.

Die Anweisung 'Geh du voran', die etwa jenseitigen Partnern gegeben wird, verrät dem eingeweihten Hörer bereits, dass er auf Nebentöne horchen muss. Der naive, sprachungewandte Partner übersetzt die Anweisung direkt und läuft gradlinig ins Verderben.

Auf solche Weise vermag sich beispielsweise Gretel vor der Hexe zu retten:

"'Kriech hinein,' sagte die Hexe, 'und sieh zu, ob recht eingeeizt ist, damit wir das Brot hineinschiessen können.' ... Aber Gretel ... sprach 'ich weiss nicht, wie ichs machen soll; wie komm ich da hinein?' 'Dumme Gans,' sagte die Alte, 'die Oeffnung ist gross genug, siehst du wohl, ich könnte selbst hinein,' und krabbelte heran und steckte den Kopf in den Backofen. Da gab ihr Gretel einen Stoss, ... machte die eiserne Tür zu und schob den Riegel vor" (KHM Nr. 15).

Eindrücklich ist hier, wie das Mädchen der Alten völlig ausgeliefert scheint, sie aber durch die spielerische Beherrschung der Sprache besiegt. Die Allmacht des Bösen muss vor dem menschlichen Wort kapitulieren³⁹.

2.3. Vergleich

In den Erzählungen von der Hebung oder 'Erlösung' eines Schatzes (S. 25ff) öffnet sich eine tiefe Kluft zwischen Märchen und Sage. Das eindeutige Veto der Jenseitigen beim Blick des Sagenmenschen über die Grenze und das Zurückwerfen in seine Vergänglichkeit existiert im Märchen nicht. Der Märchenheld kann sich die für ihn unumgängliche Erweiterung seines Blick- und Lebensfeldes erarbeiten - nicht ohne Rückschläge, am Ende aber doch ums gesetzte Ziel reicher.

Betrachten wir einige Märchen mit vergleichbarem Thema. Auffällig ist dabei als erstes, dass es sich um Schätze nicht-materieller Art handelt, die von Jenseitigen gehütet und -

ähnlich wie in der Sage - durch Provokation von Angst geschützt werden sollen.

Eine schwarze Jungfrau bittet:

"... wenn du fähig bist, es drei Nächte auszuhalten in jenem Saal, wo Tiere und Leute und Riesen und Katzen und Zwerge und Elefanten erscheinen, dann sind wir erlöst. Aber du darfst nicht einen Schrei von dir geben, denn wenn du nur einen Schrei von dir gibst, sind wir wieder für hundert Jahre verzaubert."

Dieser Aussage Nachdruck verleihend, besprechen später die Provokateure den Plan genauer, dies in Anwesenheit des Helden:

"Heute abend gibts die grosse Metzger; es ist grad gut, dass wir auch diesen haben, um (ihn) in die Würste zu tun."

Der Plan wird, wenigstens teilweise, ausgeführt, der Held bleibt verschwiegen, und die Jungfrau wird erlöst (Märchen aus Guarda S. 63ff).

Noch ausdrucksvoller agieren die Jenseitigen im 'König vom goldenen Berge' (KHM Nr. 92), um die Erlösung zu vereiteln. Die verwünschte Jungfrau nimmt das Kommende wiederum vorweg:

"Heute nacht kommen zwölf schwarze Männer, die mit Ketten behangen sind, die werden dich fragen, was du hier machst, da schweig aber still und gib ihnen keine Antwort, und lass sie mit dir machen, was sie wollen: sie werden dich quälen, schlagen und stechen, lass alles geschehen, nur rede nicht; um zwölf Uhr müssen sie wieder fort. Und in der zweiten Nacht werden wieder zwölf andere kommen, in der dritten vierundzwanzig, die werden dir den Kopf abhauen; aber um zwölf Uhr ist ihre Macht vorbei, und wenn du dann ausgehalten und kein Wörtchen gesprochen hast, so bin ich erlöst. Ich komme zu dir, und habe in einer Flasche das Wasser des Lebens, damit bestreiche ich dich, und dann bist du wieder lebendig und gesund wie zuvor."

Weil der Held die Vorschriften befolgt, wird er zum Schluss König vom goldenen Berg (vgl. Schweizer Märchen Nr. 27, Dt. Märchen seit Grimm S. 376ff, 407ff).

Die Bedingungen für die Erlösung des Schatzes sind ähnlich wie in der Sage, nur noch existentieller: Es geht hier nicht einfach um eine Todesdrohung, sondern um eine direkte Auseinandersetzung mit dem Bedrohenden. Der menschliche Held erlebt seine Unzulänglichkeit, ohne jedoch den Blick von

seiner Aufgabe abzuwenden.

Das ist der wesentliche Unterschied: Der Sagenheld kapituliert, um sein im wahrsten Sinn nacktes Leben zu retten, der Märchenheld ignoriert die existentielle Bedrohung und gewinnt damit Über-menschlichen Anteil.

In Märchen und Sage ist der nicht-materielle 'Schatz' vielfach 'weise': Er weiss, wie man ihm begegnen müsste und teilt dies dem Erlösungsbereiten auch mit; nur eben, der Märchenheld, der ja mit Vorliebe sonst alle Mahnungen 'vergisst', 'erinnert' sich in seiner höchsten Qual daran - der Sagenheld vergisst es - zu seinem und des 'Schatzes' Leidwesen.

Dass der Märchenheld sich daran erinnert, hat er weniger seiner Intelligenz zu verdanken; vielmehr entspricht es dem Stil des Märchens, dass der Held sich erinnern muss, damit das Märchenziel, nämlich ein glücklicher Endzustand, erreicht wird.

Der Mensch der Sage hingegen vergisst den 'unmenschlichen' Ratschlag (in höchster Not zu schweigen). Er handelt menschlich-unzulänglich: Er flucht, er schreit vor Angst, er drückt Schreck und Ekel wider besseres Wissen direkt aus.

Das Ergebnis ist dementsprechend: In der Sage ist der Mensch so weit wie zuvor, seiner Kläglichkeit um ein Erlebnis bewusst; im Märchen hat sich der Einsatz gelohnt. Der 'König vom goldenen Berg' steht sinnbildlich für den, der seinen Blick auf wesentlichere Ziele zu richten weiss als auf den engen Kreis seiner momentanen Interessen.

Wir haben festgestellt, dass die Unstimmigkeit zwischen Diesseits und Jenseits den Sagenmenschen tief beunruhigt und ihm Motor ist zum gewaltsamen, provokativen Vordringen zum Andern. Eine Konfrontation ist unausweichlich, weil der Mensch nicht umhin kann, das Andere zu provozieren, sei dies auf neugierige aktive Weise oder abwehrende passive.

Das Andere würde sich still verhalten, wenn es nicht Schicksal des Menschen wäre, 'Es' bewusst oder unbewusst zu stören; stören muss er es auf jeden Fall.

Die Begegnung ist gefährlich und erfordert ein Instrumentarium

richtiger Verhaltensweisen - vorab richtiger Sprechweisen (z.B. Das Anreden, erstes und letztes Wort vorbehalten). Wenn der Mensch überhaupt eine Ueberlegenheits- und Ueberlebenschance hat, hat er es mittels seiner Sprache. Er muss seine Möglichkeiten zu nutzen wissen, mit dem Andern richtig zu kommunizieren, das kann heissen, in der Sprachschablone des Andern zu sprechen (etwa in Reimen, Formeln, bannenden Sprüchen) oder so zu verhandeln, dass er Regieführer bleibt. Letzteres ist jedoch wenigen vorbehalten.

Im Märchen sind Diesseits und Jenseits zwei Bereiche mit fliessenden Grenzen, sind zum Schluss identisch. Der Impuls zur Verschmelzung der beiden Bereiche geht im Unterschied zur Sage fast immer vom Jenseitigen aus; der Kontakt 'geschieht', ohne dass bestimmte Konventionen gepflegt werden müssen. Dafür, dass bestimmte Formen eine wichtige Rolle spielen - z.B. die genaue Wiederholung bestimmter Redewendungen (s.S. 106 ff) -, sind allgemeine Gesetze der Gattung Märchen verantwortlich und nicht nur Kommunikationsgesetze, deren Nicht-Einhalten den Helden verderben würden.

Märchen wie Sage zeigen, dass ein Mensch, der frei über seine Kräfte verfügt, fähig ist, sowohl das Nicht-Menschliche zu erlösen, als auch sich selbst schadlos zu halten. Dabei wird er allerdings hart auf die Probe gestellt. Seine spezifisch menschliche Eigenart, Stellung zu nehmen und dort 'nein' zu sagen, wo ein Unmündiger eben sich blindlings vom Reichtum mitreissen liesse, macht ihn wirklich reich. Der Mensch als "Neinsagenkönner", als "Asket des Lebens", als "Protestant gegen alle blosse Wirklichkeit" (Scheler S. 55) vermag sich vom Aktuellen zu lösen und dieses zu prüfen, um dann im freien Entscheid es abzulehnen oder zu akzeptieren. Nicht nur vom Tier als sprachlosem Bürger der materiellen, triebbedingten Welt unterscheidet er sich dadurch, sondern auch von den sprachfähigen jenseitigen Wesen, die, der eigentlichen Sprache beraubt, sich nur noch ihrer Schablone zu bedienen wissen: Der Mensch ist im wahren Sinn Bürger beider Welten.

B) DIE THEMATIK DES SCHWEIGENS IN MÄRCHEN UND SAGE

Vorbemerkung

Schweigen als Stilmittel einerseits und Schweigen als Handlungsmovens andererseits sind zwei zentrale Funktionen des Märchens. Wenn im Märchen geschwiegen wird, ist Schweigen zugleich das Hauptmotiv, der spannungsgeladene Kern, aus dem heraus die Erzählung oder eine Sequenz der Erzählung sich entwickelt. So ist das Schweigen im Märchengeschehen ein ebenso bedeutender und ausdruckskräftiger Bestandteil wie das Sprechen.

In der Sage spielt das Schweigen eine grundsätzlich andere, eine nebensächliche Rolle. Nur in einigen ausgesparten Situationen ist Schweigen bedeutsam. Die Zahl der Sagen mit dem Angelpunkt Schweigen ist klein neben jenen mit dem Thema Bedeutsames Sprechen (man vergleiche etwa die acht Beispiele unter dem Stichwort 'Schweigen' mit der Vielzahl der Sprach-, Spruch-, Spott-, Rede-, Ruf-, Fluch- und Gebetsbeispiele in den Urnersagen von MÜLLER).

Aus diesem Grund wenden wir dem Märchen im folgenden Teil unsere besondere Aufmerksamkeit zu. Die Sage wird, wo dies angezeigt scheint, zum Vergleich beigezogen.

1. Arten des Schweigens

1.1. Schweigen im Märchen

Wer im Märchen schweigt, kann zweierlei Motivationen haben. Entweder trägt er die Schweigerrolle aus eigener Entscheidung (Schweigegebot), d.h. er akzeptiert die zur Erlösung notwendigen Bedingungen, oder gezwungenermaßen (Redeverbot, zur Strafe auferlegte Stummheit). Im ersten Fall ist er Erlöser oder auserwählter Mitwisser eines bestimmten Geheimnisses, im letzten Fall hat er sein Mitwissen erzwungen und wird dafür bestraft.

Schweigen wird in zeitlicher und inhaltlicher Hinsicht unterschiedlich eingesetzt.

a) Absolutes, zeitlich begrenztes Schweigen:

Die 'klassische' Art des Schweigens ist das zum Zwecke der Erlösung auferlegte Schweigegebot, das der Held aktiv befolgt. Dieses Gebot ist zeitlich begrenzt auf eine bestimmte Zahl von Jahren; in wenigen Varianten ist es auf kurze, dafür umso qualvollere Zeit beschränkt (etwa dreimal eine Stunde, drei Nächte). Es bezieht sich nicht auf einen bestimmten Inhalt, sondern es wird Schweigen an sich gefordert. Häufig ergänzt ein Lach- oder ein Weinverbot das Verbot zu sprechen (Irische Märchen Nr. 21, Nord. Märchen Bd. I Nr. 7).

b) Absolutes, zeitlich unbegrenztes Schweigen:

Stummheit kann Strafe für das Uebertreten eines Verbots sein. Das absolute Nicht-Sprechen wird hier zwangsläufig in passiver Form durchgehalten, bis die Zeit um ist und der Held von seinem Fluch erlöst wird (Marienkindvarianten, Ath 710 und Varianten des treuen Johannes, Ath 516).

Eine variierte Form dieses 'Schweigens an sich' bezieht sich auf bestimmte Situationen: Der Held hat Anweisung, auf Aeusserungen des Partners nicht zu reagieren. Zum Teil will er nicht antworten, zum Teil darf er nicht.

Meist ist jedoch dieses absolute situationsbezogene Schweigen

Aufgabe des Nicht-Helden (eines Jenseitigen oder einer erlösungsbedürftigen Figur), der den Helden - ob er's könnte oder nicht - nicht in Beziehung treten lassen darf durchs Gespräch. Er ist ihm schweigender Gefährte, vollzieht schweigend gewisse Handlungen, will oder kann keine Antworten geben (z.B. Isländ. Märchen Nr. 47, Dt. Märchen seit Grimm S. 376ff, vgl. unten S.75f). In Ausnahmefällen kann das Schweigen durch eine schriftliche Anweisung umgangen werden, nicht aber durch gesprochene Sprache. Diese totale Stille wird vielfach noch durch die Stille der Umgebung unterstrichen (z.B. in Dt. Märchen seit Grimm S. 376: "Der Wald lag totenstill da, kein Vogel sang darin").

c) Spezielles, zeitlich unbegrenztes Schweigen:

Muss ein bestimmtes Geheimnis gehütet werden, so ist dies in zeitlicher Hinsicht unbegrenzt. Es ist immer der Held, der dem Nicht-Helden gewisse Inhalte verschweigen muss. Hält er dies ein, darf er im Übrigen uneingeschränkt sprechen.

1.2. Schweigen in der Sage

Das Schweigen in der Sage ist meist handlungsbegleitend und zeitlich auf diese bestimmte Handlung bezogen: Eine Kuh sollte schweigend gemolken (Müller Nr. 101a,d,h, 102c), ein Schatz schweigend gehoben werden (Nr. 385); die Begegnung mit Toten soll schweigend stattfinden (Müller Kuno Nr. 1, Englert-Faye S. 18f). Ein 'Anderer' begleitet etwa schweigend einen Heimkehrenden (Müller Nr. 484); er taucht schweigend auf, wenn der Mensch versehentlich seinen Bereich betritt (Nr. 385, Zingerle 1850 S. 72ff) oder er rächt sich schweigend für eine Provokation (Meiche Nr. 530, vgl. HdA I 'Bergwerk').

Eher selten muss der Mensch ein bestimmtes Geheimnis verschweigen: Die tierische Verwandlung eines Partners (Petzoldt Nr. 101, 102), die Herkunft einer Gabe (Nr. 208, 215, 318, 411a). Die Gabe bleibt solange erhalten oder wird solange

ständig erneuert, als niemand das Geheimnis erfährt.

Noch seltener sollte der Mensch zwecks Erlösung eines Verwünschten schweigen- was im Märchen häufigster Schweigeanlass ist (Nr. 273c).

Gezieltes, gewolltes Schweigen kommt in der Sage praktisch nicht vor. Schweigen wird dem Profanen nur empfohlen, vielleicht auch befohlen, aber der Mensch hält sich in den wenigsten Fällen an diese Richtlinien.

2. Inhalte des Verschwiegenen

2.1. Verschwiegenes im Märchen

Das 'absolute Schweigen' verbietet, wie erwähnt, Sprechen an sich und ist somit an keinen bestimmten Inhalt gebunden. Es ist eher die Abwesenheit von Sprache als die Bewahrung irgendwelcher Inhalte, so dass diese Art von Schweigen vor allem formal, d.h. als Kontrastform, als Provokation und infolgedessen als Handlungsmovens zu verstehen ist.

Das 'spezielle Schweigen' hingegen bezieht sich auf ein bestimmtes Geheimnis, das gehütet werden muss.

Dieses kann vielerlei Inhalte haben. Vorherrschend sind es Beziehungen, die nicht verraten werden dürfen. So behält beispielsweise die kluge Finna das Wissen um die inzestuöse Verbindung ihres Mannes mit dessen Schwester für sich und erweist sich damit als wirklich klug (Isländ. Märchen Nr. 8); das Marienkind leugnet in vielen Varianten, Göttliches oder Teuflisches gesehen zu haben (z.B. Span. Märchen Nr. 38, KHM Nr. 3, Norweg. Märchen Nr. 12, Donauland 1958 S. 97): Die Verbindung mit Jenseitswesen muss geheim bleiben⁴⁰.

Viele hilfreiche Jenseitswesen bitten sich - z.T. als Belohnung für geleistete Hilfe - aus, dass ihre Tat geheim bleibe (Balkanmärchen Nr. 40, 41, Donauland 1926 S. 247, Schwed. Märchen Nr. 12,

Ot. Märchen seit Grimm S. 376).

Der Held ist also auserwählt, jenseitige Beziehungen einzugehen, er darf aber nicht uneingeschränkten Gebrauch davon machen, er darf sein Erlebnis nicht preisgeben⁴¹. In noch ausgeprägteren Versionen wird der Held sogar durch ein Seh- oder Sprechverbot im direkten Kontakt mit dem numinosen Partner eingeschränkt⁴².

Häufig unterliegt ein geheimes Versteck der Schweigepflicht, so dass die jenseitige, eventuell inzestuöse Verbindung in ihren eigenen Grenzen stattfinden kann (Irische Märchen Nr. 21, Isländ. Märchen Nr. 8, Donauland 1926 S. 247). Im Zusammenhang der Tabuisierung ist auch das Sprechverbot zu sehen, das Über einen unbefugten Mitwisser der tierischen Verwandtschaft (Irische Märchen Nr. 1, 16, 17, Span. Märchen Nr. 60) oder eines menschlichen Mangels des Partners verhängt wird (Finn.-estn. Märchen Nr. 39).

Was ferner verschwiegen wird oder verschwiegen werden muss, sind Namen (vgl. Rumpelstilzvarianten), bestimmte Worte (Schweizer Märchen Nr. 34, Balkan. Märchen Nr. 35) oder bestimmte Taten (in KHM Nr. 89 ist es das begangene Unrecht des Widersachers, in Donauland 1926 S. 247 sind es die guten Taten der Jungfrauen).

Wo der Held Mitwisser des kommenden Geschehens ist, darf er ebenfalls nicht Mitteilung machen davon, aber er muss als Wissender in der kommenden Handlung mitwirken, was bei den Zuschauern vielfach Verständnislosigkeit oder gar Missverständnisse auslöst (vgl. die unverständliche und ihm schliesslich den 'Tod' bringende Handlung des treuen Johannes oder die Handlungen jenes armen Mannes, der das nackte Mädchen lausen und dessen rotes Haar verkaufen muss (Balkan. Märchen Nr. 40)).

Auffällig ist, dass sich alles Verschwiegene im engeren oder weiteren Sinn auf den - zumeist jenseitigen - Partner bezieht. Deutlich wird dies vor allem beim Vergleich mit Inhalten des

verbotenen Sehens. Diese sind vielfältiger und faszinierender und zeichnen sich vor allem durch extreme Eigenschaften (das Wunderbarste, das Entsetzlichste) sowohl der numinosen als auch der profanen Welt aus⁴³. Die zu verschweigenden Inhalte sind einförmiger und nehmen vorwiegend Bezug auf die jenseitige Welt. Das mag unter anderem daran liegen, dass der Held, dem ein Sehverbot auferlegt wurde, das Geheimnis eben nicht kennt. Der Phantasie sind somit keine Schranken gesetzt, und die Neugier, die er, und mit ihm der Märchenhörer, empfindet, gebietet sozusagen die faszinierendsten Inhalte. Die Inhalte, die der Held kennt und verschweigen muss, sind zum vornherein klargestellt und begrenzt. Die Dynamik der Geheimnisse wirkt also wesentlich anders, auch da, wo es dieselben Inhalte - Verbindung mit Jenseitigen oder Kenntnis einer bestimmten Eigenschaft eines Jenseitigen - sind.

2.1.1. Das Verschweigen der Beziehung mit Jenseitigen

Augenfälligstes Merkmal des Märchens ist, im Unterschied zu allen andern Erzählgattungen, das Ineinanderfließen von diesseitiger und jenseitiger Welt. Es gibt keine Grenzen. Irgendwo kann der Held irgendwem begegnen; diese Begegnungen sind natürlich, der Aspekt der Absurdität fehlt, und so lösen sie auch keine Emotionen aus, weder Angst noch Freude, nicht einmal Erstaunen. Sie werden einfach in die Handlung mitverflochten.

Wo ein Redeverbot, bzw. ein Schweigegebot, zentrales Handlungsmovens eines Märchens ist, ist dieses problemlose Bürger-beider-Welten-Sein plötzlich nicht mehr möglich. Das Geheimnis, das nur der Held kennt, schiebt sich wie ein Keil zwischen Diesseits und Jenseits. Der Held wird zum Auserwählten gestempelt, die Grenze wird aufs schärfste gezogen. Der Held selber bildet die Grenze. Die zufällige, sonst alles-verbindende Begegnung raubt ihm in diesen Fällen seine Unbefangenheit und zwingt ihn zum Grenzgängerdasein.

Das Verbot, die Beziehung zu verraten, öffnet eine zweite Dimension im Märchengeschehen. Der Held muss Partei ergreifen;

er ist für einen bestimmten Zeitraum kein Neutraler, kein 'universal Beziehungsfähiger', kein 'Weltoffener'; mit einem Geheimnis belastet, ist er plötzlich abgesondert von allen Nicht-Wissern. Sein Ja oder Nein zu den gestellten Bedingungen steht für ihn sozusagen im luftleeren Raum, denn er kennt die Konsequenzen seiner Stellungnahme meistens nicht. Sein Ja oder Nein ist lediglich ein Wendepunkt, an dem das Neue sich entfaltet.

Allerdings ist der Held Verbindungsglied zwischen beiden Welten, ob er Ja oder Nein sagt; er kann sich dieser Mission nicht entziehen. In der Regel akzeptiert er sein Geschick, wenn nicht freiwillig, so gezwungenermassen (er wird bestraft, in unserem Beispiel mit Stummheit). Die "Erscheinung des Numinosen (bindet) die Zunge des Menschen und fordert das Opfer der Sprache als Bedingung der ... Berührung" (Roloff S. 91). Die Ganzheit wird zweigeteilt: Der profanen Welt wird der Bereich der Sprache zugeordnet, der jenseitigen derjenige des Schweigens.

Eine Auseinandersetzung findet immer statt, und das Fremde wird sukzessiv, in mühseliger Kleinarbeit, integriert. Auf Märchenebene heisst das, dass die jenseitige Beziehung zum Mensch-Sein umgestaltet wird, dass die aufgestellte Grenze zugunsten einer Verbindung auf menschlicher Ebene aufgehoben wird. Der Jenseitige entpuppt sich als menschlicher Partner. Was fremd, bedrohlich, vielfach tierisch war, wird menschlich.

Vor dem Hintergrund der Jungschen Psychologie betrachtet, heisst das, dass jener 'auserwählt' ist, der in sich den 'anderen' Bereich wahrnimmt, der plötzlich vom Unbewussten berührt wird und dem es vor diesem Fremden, das er doch als Teil seiner selbst erkennt, die Sprache verschlägt. Das profane Mittel der Verständigung wird dem Neuen nicht gerecht; die archaischere Stufe des staunenden Schauens tritt an den Platz der Beredsamkeit.

Von Beit betont mit Vorliebe, dass die neuen Inhalte bedrohlich seien (II/S. 263f). Dies trifft nicht unbedingt zu, denn diese

Inhalte können durchaus auch beglückender Art sein (z.B. Doanau-land 1926 S. 247, Tegethoff S. 39⁴⁴); erfahren werden können sie nur in der schweigenden Auseinandersetzung mit sich selbst, im Schweig-Raum.

Einmal mehr skizziert das Märchen damit eine 'heile' Welt: Der Mensch ist ein Mängelwesen, das sich kraft seiner Fähigkeiten zur vollendeten Menschlichkeit entwickelt. Die 'Wirklichkeit' zeigt unter dieser Perspektive eher Unhelden: Das märchenhafte Erfolgserlebnis bleibt den meisten versagt.

2.2. Verschwiegene Inhalte in der Sage

Die zu verschweigenden Geheimnisse in der Sage sind eher dürftig und von geringem Interesse: Der Ursprung unerklärlichen Glücks sollte verschwiegen werden, ebenso wäre es für den geheimen Mitwisser von Vorteil, wenn er dieses Wissen für sich behielte.

Im grossen ganzen hat das jeweils geforderte oder vom Jenseitigen praktizierte Schweigen keinen bestimmten Inhalt; es ist eher ein Verhaltensmuster, dessen sich Diesseitige im Kontakt mit Jenseitigen bedienen sollten und das umgekehrt Jenseitige im Kontakt mit Diesseitigen vielfach zeigen. Das Schweigen Jenseitiger ist eher als Unfähigkeit zur Sprache oder als deren Abwesenheit zu verstehen denn als Verschweigen eines Sprachinhalts. Sie sind tot oder Anwärter auf den Tod, und als solche beherrschen sie die Sprache nicht mehr.

2.2.1. Schweigen in der Begegnung mit dem Numinosen

Wie im Märchen, so spielt auch in der Sage das Schweigen ausschliesslich im Zusammenhang der Begegnung mit Jenseitigen eine Rolle.

Kommt der Sagenmensch in die Nähe des Numinosen, so ist das beste, dass er 'nid-derglychä-tuet', dass er tut, als nähme er nichts wahr. Er muss versuchen, die Realität des Anders zu ignorieren, ungeschehen zu machen.

In dieser Haltung unterscheidet sich die Sage wesentlich vom Märchen: Der Märchenheld geht voll auf die Beziehung mit Jenseitsvertretern und deren Angebote ein; die Sagenfigur empfindet entweder Angst oder, wenn sie eine Beziehung eingeht, verrät sie diese schliesslich unter dem Druck der profanen Welt. In keinem Fall kann die Beziehung fruchtbar werden. Sie scheitert an der Unfähigkeit des Menschen, sich richtig zu verhalten; immermissachtet der Mensch das Gebot des Schweigens und gibt die unter Umständen glückverheissende Beziehung preis.

Im Gegensatz zur heilen, glückbringenden Welt des Märchens zeichnet die Sage eine ähnliche Wunschwelt, die aber jedesmal von der Realität zerschlagen wird. Der Mensch korrigiert selber seine Wünsche nach einem Paradies und erkennt es als verlorenes an, wobei er als Ursache vielfach sein Nicht-Schweigen-Können angibt.

Der Mensch der Sage bleibt ein Mängelwesen. Selbst wenn er in einer bestimmten Episode über sich selbst hinauswächst, sich auf die Ebene des Numinosen begibt, ist dies nur vorübergehend. Er fällt in die Ununterscheidbarkeit seiner Mitmenschen zurück.

3. Die Situation des Schweigens

3.1. Der schweigende Märchenheld

Mit wenigen Ausnahmen sind die Helden die Schweigenden⁴⁵. Sie sind durch ein besonderes Wissen ausgezeichnet und zeigen sich dann der Auszeichnung würdig, wenn sie diese Last allein zu tragen vermögen. Sie sind Ausgezeichnete: geheime und zufällige Mitwisser eines Geheimnisses, das dessen Träger vor Neugierde schützen muss.

Helden sind meist Jünglinge, Prinzen, Brüder, Diener, Soldaten oder junge Mädchen, Prinzessinnen, Schwestern. Männliche Helden scheinen – sofern einige Beispiele zu dieser

Annahme berechtigen - stärker unter ihrem Schweigen-Müssen zu leiden als weibliche. Wohl bleiben sie meist standhaft, aber die Sprache in ihnen wird Übermächtig und gewinnt Eigendynamik⁴⁶:

"Indessen war es eine bittere Not für den Jüngling, das Geheimnis (nämlich die tierische Verwandtschaft des Königs) zu bewahren. Er verfiel in eine lange verzehrende Krankheit, in Fieber, Aussatz und Elend. Er hatte nicht mehr Kraft und Mark in sich."

Geheilt wird er erst, als ihm "drei Ströme Blut aus Mund und Nase flossen", die das Geheimnis dann eigenständig weitertragen (Irische Märchen Nr. 1; vgl. 'sprechende Gegenstände S.62f dieser Arbeit).

Die Sprache ist nicht etwas Geistiges, sondern unmittelbar mit dem Materiellen verknüpft. Nichtausgesprochenes erzeugt steigendes Ungleichgewicht, bis der Körper unterliegt. Das Gleichgewicht wird paradoxerweise nicht mit der verursachenden geistigen Komponente, sondern wiederum mit der materiellen hergestellt, so durch den Blutstrom oder durch Erbrechen (Span. Märchen Nr. 60).

Das allgemeine Merkmal, dass im Märchen Inneres durch Aeusseres dargestellt wird, wird hier zwiefach belegt (vgl. Lüthi 1978⁶ S. 13ff und Olrik S. 1-12).

Deutlich spürbar wird die Last des Nicht-sprechen-Dürfens in folgendem Märchen: Zwölf Brüder wollen zwölf Schwestern durch siebenjähriges Schweigen erlösen. Sie halten tapfer durch, bis an ihrer Schweigezeit nur noch eine Viertelstunde fehlt, aber jetzt ruft der Älteste:

"Ich kann nicht länger schweigen." Ihm folgen die andern; gleichermassen unfähig, noch länger zu schweigen. Allerdings hält der Jüngste weiter durch, aber er muss nun auch noch die bestraften Brüder erlösen (Balkan. Märchen Nr. 46, vgl. Lüthi 1975 S. 137).

Mädchen, die in vergleichbaren Situationen jemanden durch

Schweigen erlösen müssen, halten tapfer durch (KHM Nr. 9). Höchstens fällt mal eine Träne, wenn das Leid unerträglich wird (Irische Märchen Nr. 21).

Ueberhaupt wird weiblichen Figuren mit Vorzug die Rolle des Schweigens auferlegt.

Durch geduldige, passive Teilnahme am nicht-profanen Geschehen ermöglichen sie, dass 'jenes' sich zu Ende entwickelt. Ein verbaler Einbruch wirkt verheerend: Die Entwicklung wird abgebrochen, und der Prozess richtet sich mit seiner ungelösten Problematik gegen den Frevler. Zwar sind solche negativen Entwicklungen nicht mehr märchentypisch; der echte Märchenheld unterbricht den Prozess eben nicht.

Die 'kluge Finna' beispielsweise verschweigt die Bindung ihres Mannes mit einer Frau, die sich als dessen Schwester erweist, akzeptiert sogar das fremde Kind, ohne zu fragen, und handelt damit wirklich klug: Sie hat, ohne es zu wissen, ihren Mann und seine Schwester vor dem Tier-Sein bewahrt, indem sie deren inzestuöse Verbindung wissend und schweigend geschehen liess (Isländ. Märchen Nr. 8).

Ein rationaleres Beispiel, in dem die Frau durch Schweigen sich als klug erweist, gibt ein dänisches Märchen (Bd. I/S. 7): Ein König heiratet ein Mädchen niedrigen Standes und bedingt sich aus, dass sie nie Klage und nie böse dreinschaue. Dies versprechend, lässt sie jahrelang Unrecht über sich ergehen (der König lässt angeblich ihre Kinder töten und schickt sie schliesslich weg). Ihr geduldiges Für-sich-selbst-Behalten dieses Leides macht sie des Königs würdig; "da sie sich niemals ihren Kummer hatte anmerken lassen, verehrte er sie nun aufs höchste" ⁴⁷.

Ein Reifungs- oder Erlösungsprozess muss, sofern Frauen die Erlöserrolle innehaben, in der Stille ablaufen. Er darf nicht durch Worte profanisiert werden, ansonsten er dadurch unterbunden wird. Eine parallele Aussage geben all jene Märchen, in denen die nächtliche Gestalt des Tierbräutigams vorerst nicht geschaut werden darf: Fällt Licht auf sie, wird die

geheime Menschwerdung unterbrochen, und der sich im Erlösungsprozess Befindende wird ins tierische Sein zurückgeworfen.

Auffallend ist, dass die Frau mit dem Verbot, ihren nächtlichen Gemahl zu schauen, Überfordert ist: Ihre Neugierde lässt sie alle 'Vernunft' vergessen, und sie dringt in den für sie verbotenen Bereich ein (vgl. S. 102 f dieser Arbeit); anders ist es mit jenen weiblichen Figuren, die etwas wissen, dies aber nicht kundtun dürfen: Sie erweisen sich durchwegs als zuverlässige Hüter des verborgenen Geschehens.

Die Uebertretung des Sehverbots im einen Fall, resp. die Einhaltung des Redeverbots im andern Fall hat paradoxerweise im Märchengeschehen dieselbe Funktion: Uebertretung und Einhaltung sind Kulminationspunkte, anhand derer sich der Fortgang der Handlung zwangsläufig ergibt.

Psychologisch gesehen liegt der unterschiedlichen Ausführung von Sprech- und Sehverbot eine unterschiedliche Motivation zugrunde. Im ersten Fall ist die Figur eingeweiht, sie ist Mitträger des Geheimnisses und muss dies in sich verschliessen. Den weiblichen Helden gelingt dies meistens. Das Märchen misst im weiblichen Erlösungsprozess der Phase des In-sich-gekehrt-Seins, der Introversion somit eine entscheidende Bedeutung zu.

In den viel selteneren Beispielen, in denen männliche Helden ein Geheimnis bewahren sollten, kann der innere Druck so stark werden, dass es ausgeplaudert, erbrochen werden muss (Irische Märchen Nr. 1, Balkan. Märchen Nr. 46): Der männliche Held ist viel expressiver, extravertierter, unkontrollierter; er muss sich mitteilen und hat dementsprechend viele Mühseligkeiten zu bewältigen, bis er seinen 'Fehltritt' gesühnt hat.

Im Falle des Sehverbots ist der Held ein vom Jenseitigen Ausgeschlossener. Die verschlossene Türe, zu der dem Helden der Zutritt versagt ist, ist direktes Bild des Ausgesperrtseins. Nun ist die Neugierde die entscheidende Triebkraft, dank der sich der Held gewaltsam selbst zum Eingeweihten macht. Auf diese ungebändigte, triebhafte Tat folgt dann auch die Strafe.

In der für eine bestimmte Zeitspanne auferlegten Stummheit bspw. erlebt der (meist weibliche) Held ebenfalls eine Phase der Introversion, diesmal eine erzwungene (vgl. S. 103ff).

Treten männliche Figuren als Erlöser mit Schweigepflicht auf, ist das Leiden viel eindringlicher dargestellt. Kettengerassel, Gejohle von Teufeln usw. geben häufig noch eine akustische Untermalung der Qual.

Hat der Held einmal ja gesagt zu seiner Rolle, kann er gleichsam mit zurückgekrempelten Ärmeln ans Werk gehen und schrittweise hinter sich bringen, was verlangt ist; dementsprechend wird er anschliessend auch als Held gefeiert.

Die weibliche Figur duldet – wohl mit dem gleichen Effekt, jedoch ohne aktivierende Erfolgserlebnisse und vor allem auch vielfach ohne Wissen ums Ende ihres Leidens: Ihr Erfolg endet dementsprechend passiv: Sie muss ihrerseits erlöst werden, häufig wenn schon die Flammen um sie lodern (vgl. Marienkindvarianten).

Es ist sicher nicht die grundlegende Absicht der Märchen, sozial und pädagogisch wirksam zu sein. Trotzdem ergibt die Art und Weise, wie bestimmte Aufgaben den Helden zugeordnet werden, ein recht klares Bild der Rollenverteilung zwischen Mann und Frau.

Nach Jung verkörpert jede Märchenfigur eine bestimmte seelische Funktion, und die geglückte Vereinigung von weiblichen und männlichen Aspekten im Märchen soll die geglückte Integration der psychischen Kräfte eines Menschen darstellen. Unter diesem Aspekt wäre es fragwürdig, diesem 'Zeitspiegel' archetypischen Charakter zuzuschreiben, was ja die Basis der Jungschen Interpretation ist. Jede Gesellschaftsform setzt ihre eigenen Bedingungen für eine 'geglückte' Integration von weiblichen und männlichen Aspekten, und jede äussere Norm schränkt die freie, eigendynamische Entfaltung des archetypischen Musters beträchtlich ein.

Die zum Teil bestechenden Ergebnisse (vorwiegend vertreten im Werk von Von Beit, Symbolik des Märchens) in bezug auf Anima- und Animusfunktion, die die Märchenfiguren verkörpern, müssten in diesem Sinn relativiert werden. Eine Interpretation der Geschlechterrollen in den Märchen aus 1001 Nacht bspw. wäre bereits Ansatz genug.

3.2. Schweigende Sagenfiguren

Diesseitige Sagenfiguren werden generell mit allgemeinen Eigenschaften dargestellt, sie weisen keine spezifischen, von andern abhebbaren Besonderheiten auf.

Diese Regel der Unauffälligkeit ist in der Auswahl der schweigenden Figuren besonders korrekt befolgt: Irgendjemand sollte etwas verschweigen oder schweigend tun, und aus der unbestimmbaren Masse schält einer sich zufällig heraus, der die Tat in Angriff nimmt. Dieser Irgendwer wird etwa verkörpert in einer Frau, einem Mann oder einem Kind, konkreter in einer Bäuerin, einem Arbeiter, einem beherzten Mann oder einem armen Bub (vgl. dazu die Beispiele auf S. 75 dieser Arbeit).

Ein Name wird selten genannt (Guntern 1978 Nr. 908, Müller Nr. 1238, 1318), sehr häufig wird der Wohnort des Betreffenden beschrieben (Petzoldt Nr. 505, 506, Müller Nr. 1353). Je genauer die Daten sind, umso höher ist der Wahrheitsanspruch der Erzählung, denn der Hörer bekommt damit ja Mittel, die Angaben zu überprüfen.

Wer zufällig oder aus Unvorsichtigkeit das Magnetfeld des Anderen betritt, wird u.U. mit der Forderung des Schweigens konfrontiert.

Wie stark das 'Andere' mit Tod und Schweigen verzahnt ist, zeigt uns das Beispiel von Müller Kuno (Nr. 1):

Eine Frau wohnt zufällig einem Totentanz bei, und ein Toter flüstert ihr zu, nicht zu sprechen. Sie befolgt den Rat und bleibt mäuschenstill sitzen, bis der Spuk verschwunden ist. - Die Rollen sind hier vertauscht. Der Tote macht der Frau in

der Art der Lebenden verständlich, dass sie sich wie eine Tote verhalten müsse: Sie darf nicht reden, d.h. sie muss die für Tote auffälligste Eigenschaft des Nicht-mehr-sprechen-Könnens annehmen. Damit kann sie tun, als ob sie zum Kreis der Toten gehörte, und als deren Mitglied bleibt sie unangetastet.

Schweigen ist Ausdruck des Tot-Seins, ist Symbol des Todes: Ein schweigendes Kind bspw. ist dessen Ankünder (Hess.-nass. Sagen S. 311ff).

Der Tod ist in der Sage ein Tabu, die am stärksten angsterregende Manifestation des Anders. Ueber dieses Thema wird mit Vorliebe gar nicht gesprochen, und wenn Grenzbereiche des Todes berührt werden, hüllt sich der Betroffene in angstgeladenes Schweigen.

Auch jenseitige Sagenfiguren schweigen etwa. Ihr Schweigen ist je nach Situation angst- oder neugiererzeugend. Schweigende Begleiter erwecken meist Angst (z.B. die Figur des Glasscheibenhundes, Müller Nr. 484), Figuren, die sich nicht durch Sprache, sondern durch Gebärden mitteilen, erwecken Neugier oder Ratlosigkeit, was oft zu Missverständnissen (Zingerle 1850 S. 72ff), in selteneren Fällen zum Erfolg führt (Müller Nr. 385).

4. Das dynamische Verhältnis von Sprechen und Schweigen

4.1. Schweigen als Ausdruck von Abwarten oder sich zuspitzender Spannung

Unheimlich wirkt es, wenn der Märchenheld in dieses Schweigen eintritt:

"Der Wald lag totenstill da, kein Vogel sang darin..."

Diese Stille ist nun nicht, wie im 'erlösenden Schweigen', Ausdruck geduldigen Abwartens, sondern dräuend, unheilverkündend. Der Held singt ein fröhliches Lied und bricht den Bann: Eine Menge von Teufeln dringt heulend ein, und ein Kampf

beginnt. Nach siegreichem Ausgang steht der Held wieder "allein im Walde da, ... und auch der Wald wurde jetzt lebendig; wie nach einem schweren Gewitter, so kamen die Vöglein allerorten hervor und sangen und jubilierten..." (Dt. Märchen seit Grimm S. 376).

Natur und Mensch stehen vorerst im Gegensatz: Im spannungsgeladenen Schweigen des Waldes fühlt sich der Held bedroht, und er hat sich aktiv damit auseinanderzusetzen. Erst als die Natur mitlebt mit dem Helden, ist er in sie eingegliedert und im Gleichgewicht mit ihr.

Anders sind gewöhnlich die Mädchen, die sich dem Schweigen ergeben haben, eingegliedert: Hier verschmelzen Mensch und Natur in der Ruhe:

"... das gute Schwesterchen sass still in dem hohlen Baum, rührte und regte sich nicht, als so viel es zum Spinnen brauchte." Als Jagdhunde das Mädchen schliesslich aufstöbern, vermögen die Jäger es vorerst nicht zu sehen, "weil die Jungfrau ganz still sass und sich nicht regte und vor der Länge der Zeit Moos auf ihr gewachsen war, dass sie fast dem Holze glich" (Bolte/Polívka Bd. I S. 428⁴⁸).

Das Eingreifen der Jäger und des Königs wirkt frevlerisch: Sie reissen das Mädchen aus seiner Ur-Verbundenheit, indem sie es reinigen und mitführen, und die Spannung entsteht erst jetzt: Das Mädchen wird mit Worten provoziert und wegen seines Schweigens unglücklich gemacht.

Die Varianten, in denen eine weibliche Figur durch eine Schweigezeit ihre verzauberten Brüder erlöst (ATH 451), sind sich in diesem Detail ähnlich: Die Mädchen verbringen ihre Schweigezeit auf einem Baum ("... im Baum wollen wir dir einen Verschlag bauen, dass dich kein Wind, auch kein Regen, keine Sonne trifft;" Westpreuss. Märchen S. 156ff, vgl. KHM Nr. 9. 49), in einer hohlen Eiche (Balkan. Märchen Nr. 34) oder in einem Torfmoor in einer kleinen Wildnis (Irische Märchen Nr. 21).

Wir sehen, dass in verschiedenster Manier Schweigen herrschen kann:

Schweigen kann Ausdruck geduldigen Abwartens sein, oder es ist voll dräuender Spannung, die sich knallartig entladen wird. Im einen wie im andern Fall löst Schweigen jedoch ein Spannungs-

gefälle aus: Das Unausgesprochene hängt gleichsam wartend in der Luft und muss sich endlich entladen.

Buchstäblich aus der Luft kommen die erlösenden Worte, wenn Engel, Raben etc. herangeflogen kommen, um das zum Tod verurteilte Mädchen kurz vor dem Verbrannt-Werden vom Scheiterhaufen zu holen, wie dies bei Märchen vom Typus 'Die sechs Schwäne' (ATH 451, KHM Nr. 49) der Fall ist.

Das Schweigen in der Sage wird weniger gezielt als Spannungsmittel eingesetzt, sondern eher als Verhaltensmuster empfohlen. Das Interesse des Lesers oder des Zuhörers ist deshalb vorwiegend darauf ausgerichtet, ob der Profane den Ratschlag befolgt oder nicht. Sein Verhalten löst je nachdem unsern Aerger oder unsere Zustimmung aus - ob er sich z.B. aus Prahlucht, Angst oder Neugier um 'ewige' Gaben bringt (Petzoldt Nr. 208, 215, 318), oder ob er fähig ist, den Mund zu halten, um seine Haut zu retten (Müller Kuno Nr. 1, Englert-Faye S.18f). Da die Sage erfahrungsgemäss den Menschen an seinen allzumenschlichen Eigenschaften scheitern lässt, ist jede Reaktion des Profanen verständlich; das Moment der Spannung, wie das Märchen es evoziert, ist in der Sage viel geringer.

4.1.1. Schweigen als Antwort auf eine Frage

Schweigen als Nicht-Antwort-Geben auf den Impuls eines Partners ist die vielleicht provokativste Art des Schweigens, weil sich dies in der unmittelbaren Beziehung abspielt. Jede Frage wirkt spannungserzeugend, und je länger sie ohne Antwort bleibt, umso bedrohlicher steigt die Spannung an: Der Drache, der den Gruss des Helden nicht erwidert, fordert diesen damit zu einem blutigen Kampf heraus (Balkan. Märchen Nr. 39); das Mädchen, das dem Troll die Antwort auf seine Frage nicht gibt, weil es sie nicht weiss, wird getötet (Isländ. Märchen Nr. 47). Das Mädchen wusste später die Antwort ("Aber jetzt weiss ich, was wir hätten antworten müssen"), aber dies nützt ihr nichts mehr. Entscheidend ist ja nicht der Inhalt der Antwort allein, die richtige Form im richtigen Moment ist ebenso wesentlich. Und

den Zeitpunkt, in dem ihre Antwort Notwendigkeit war, hat sie verpasst. So bleibt ihr nur mehr die Möglichkeit, ihr verspätetes Wissen an das nächste Mädchen weiterzugeben, nämlich dies, die Fragen des Troll-Bräutigams unverzüglich zu beantworten.

Dank dieser Weisheit kann die Heldin richtig handeln, als der Bräutigam zu ihr kommt: " ... so wie er die Fragen stellte, hatte sie sie auch schon richtig beantwortet, wie sie von jener Frau gelehrt worden war." Daraufhin stürzt der Troll "ohnmächtig zu Boden", und es wird "auf einmal der schönste Mann aus ihm" (vgl. auch die Ohnmacht der Frau im isländischen Märchen Nr. 8, nachdem die Heldin "die Weise spricht").

Die Reaktion des Mannes ist bezeichnend: Die lang ausgehaltene Spannung der ungelösten Frage wird endlich gelöst, und seine Ohnmacht ist die Manifestation dieser plötzlichen totalen Entspannung.

Ein ausgesprochenes Wort erheischt den ihm zugehörigen unausgesprochenen Teil, erst dann kann die Spannung sich entladen; die Frage muss sich mit der Antwort paaren, und Mann und Frau müssen dazu je ihren Teil liefern (vgl. Span./pört. Märchen Nr. 5).

4.1.2. Schweigen als Nicht-Aussprechen eines spannungsgeladenen Wortes

Auf paradoxe Weise kommt das Wort 'in sich selber zur Ruhe', d.h. es entledigt sich seiner Spannungswirkung, wenn es, ungeachtet des Inhalts, sich selber zur Deckung bringen muss: Ein Mädchen beschimpft einen Fuchs "Du elender Betrüger, du Fuchs, du Zauberer" und sieht ihn plötzlich als Königssohn vor sich stehen. Der Fuchs erklärt ihr dankend die Hintergründe:

"Deine Worte haben mich erlöst aus schwerem Zauber. Habe Dank! Ein alter Zauberer ... hatte mich ... entführt, und als ich ihn Betrüger und Fuchs gescholten hatte, so sagte er, ich solle denn ein Fuchs sein und bleiben bis auf den jüngsten Tag, es sei denn, dass mich ein Mädchen mit meinen eigenen Worten erlöste" (Donauland 1926 S. 321).

Paradox an dieser Situation ist, dass das Mädchen mit seiner Beschimpfung das Gegenteil bewirkt von dem, was der Fuchs bewirkt hatte: hier Verfluchung, dort Erlösung⁴⁹.

Der Märchenheld handelt immer richtig, weil er gar nicht anders kann. So handelt das Mädchen durchaus der Situation entsprechend indem sie ihrer Wut durch Beschimpfung Luft macht, bricht damit aber, gleichsam auf metaphysischer Ebene, den Zauberbann. Der Fuchs kann nur mit seinen eigenen Worten erlöst werden. Was er einst gesprochen hatte, wartet spannungsgeladen und muss endlich in sich zurücksinken.

Die Schimpfworte sind Bindeglied in der Verzauberungs-Erlösungskette; unabhängig von der Intention der Sprechenden bekommen sie Signalfunktion.

Ähnlich gelagert sind die Sagen, in denen ein Jenseitiger von einem Diesseitigen angesprochen werden muss, damit er seine Erlösungsbedingungen nennen kann (vgl. S. 41). Bis eine Anrede erfolgt, ist er zum Schweigen und damit zum Unerlöst-Sein verdammt.

Auch der klagende Ruf des Marksteinversetzers, wo er seinen Stein hinsetzen solle, steht solange isoliert im Raum, bis ein Diesseitiger ihm die erwartete Antwort gibt, nämlich die, den Stein an seinen alten Platz zu stellen. Dieser (vorbestimmte) Ratschlag wirkt so entspannend, dass er sogar gefahrlos mit einer Beschimpfung eingeleitet werden kann ('Du Limel', 'domm Luder'; vgl. S. 110), was sonst meist nicht gerade zum Wohl des Schimpfenden gereicht (vgl. Müller Nr. 974, Guntern 1978 Nr. 1016), hier aber offenbar glaubhafte Erlösungsbedingung ist, denn der Frevler hat ja das Schimpfwort verdient.

Das Unausgesprochene erzeugt Spannung, das Gesprochene löst sie, im Falle der Fragen, die eine bestimmte Antwort erfordern, durchs Komplement, im Falle der Wiederholung eines bestimmten Ausspruches durch Identität der Worte.

Eine entsprechende Rolle, die Befreiung durch Identität, spielt in einem sardinischen Märchen (Nr. 21) die Musik: Ein Hirte bläst aus Langeweile eine Weise auf der Launeddas (dreipfeifige Schalmei). Da öffnet sich vor ihm die Erde, und er steht vor einem unermesslichen Reichtum sowie vor Totengebeinen. Nun ist er jedoch schlauer als seine Vorgänger, denn er weiss, "wenn er wieder hinaus will, dann muss er alles umgekehrt blasen, was er vorher geblasen hat, als er hineinging." Nach dem Zufallsprinzip (er probiert verschiedene Weisen, bis er die richtige findet) gelingt ihm schliesslich sein Rückwärtsspiel und damit eine mit Reichtümern gesegnete Heimkehr.

Wo der Held vermeintlich aus freien Stücken handelt, steht er, wie andernorts erwähnt (S. 49f), unter Führung. Er muss sprechen, auch wenn er nicht will.

Im oben zitierten spanischen Märchen (Nr. 5) schreit es sozusagen eigenständig trotz des Sprechverbots aus dem Mädchen: "Weh! Sie (gemeint ist die Kerze) ist mir ausgegangen!" und dieser (sonst immer bestrafte) Verbotsübertritt erlässt eben den Jüngling, der ihr das Sprechverbot auferlegt hatte: "Gott sei dank, dass du gesprochen hast."

Die Eigendynamik der Sprache wirkt auch als immanenter Sprechzwang. Die Sprache verschafft sich selbst den Weg ins Freie, wie dies im Erbrechen des Geheimnisses drastisch ausgedrückt wird (Irische Märchen Nr. 1, ATh 780, 782: Aus dem erbrochenen Blut wachsen redende Bäumchen), oder noch drastischer im Treuen Johannes (KHM Nr. 6), wo selbst der Stein, vorerst ja Symbol des Todes, zu reden beginnt.

Die Sage kennt ähnliche Erlösungsmuster, mit dem Unterschied, dass hier das Pferd sozusagen am Schwanz aufgezümt wird: "Gott helf!" ruft ein Mann einer weissen Frau zu. Diese wird sehr zornig und ruft: "Hättest du 'Gott helf uns allen' gesprochen, so wär' ich erlöst, aber so muss ich noch ferner wandeln" (Petzoldt Nr. 273).

Der Mann spricht nicht zufällig das Richtige, wie dies im

Märchen meistens geschieht, sondern er unterlässt das zufällig Richtige und erfährt erst nachträglich, dass dies Erlösungsbedingung gewesen wäre. Nachträglich heisst aber zu spät: Die Frau muss weiterhin wandeln, und der Mann stirbt nach drei Tagen. Die Spannung, die durchs nicht-gesprochene Wort entstand, wird auch hier gelöst, jedoch in einem andern Sinn: Die Lösung wirkt für die Erlösungsbedürftige und für ihren potentiellen Erlöser destruktiv, es ist für beide zu spät⁵⁰.

Allgemein lässt sich sagen, dass jede Art von Schweigen spannungsgeladen ist und sich früher oder später im Sprechen entladen muss. Die Ruhe ist nur scheinbar; unter der Decke des Schweigens harrt das Unausgesprochene, bis es in einer erstarrten Form (meist als Formel) einen verbalen Ausdruck findet.

Eine etwas andere Färbung hat das Jahre dauernde, erlösungsbedingende Schweigen: Das Mädchen ruht jahrelang in sich, bis ein Gegenspieler Worte in ihr aufwühlt, die sie unterdrücken muss und die erst nach der Schweigefrist gesprochen werden.

In jedem Fall jedoch wirkt Schweigen, sofern es explizites Element der Erzählung ist, als Provokation (vgl. Anm. 38), das Reden danach als Entlastung.

4.2. Auflösung einer Spannung durch Sprechen oder Schweigen

Obige Beispiele weisen auf ein weiteres Paradox hin: Im Märchen können Sprechen und Schweigen gleicherweise zur Erlösung führen. Die Erlösung durch Schweigen (wobei ATH 451 und ATH 400/401 besonders hervortreten) erfordert den aktiven Einsatz des Helden. Ohne fremde Hilfe liefert er durchs Opfer der Sprache den höchsten Treuebeweis. Der Held, der sonst meist Marionette, ausführendes Glied einer 'höheren Macht' ist, hat sich dadurch, dass er die Schweigebedingung total akzeptiert, total isoliert und total ausgeliefert: Er wird zum Spielball der gegnerischen Mächte, ohne dass er sich rechtfertigen darf. Erst wenn er die psychische oder physische

Qual allein erlitten hat, ohne durch eine Aeusserung sich Linderung verschaffen zu wollen, ist er Sieger, und durch die Sprache wiederum wird er in den Kreis der Erlösten aufgenommen.

Im Vergleich zu Erzählungen mit andern Erlösungsaufgaben wird in diesen Märchen der Held als autonom und reif dargestellt. Er vermag sich zugunsten der andern zurückzustellen; er handelt sozial.

Wesentlich einfacher hat es der Held, der durch Sprechen die Erlösung bewirkt. Da ist er wieder ganz Marionette, unwissender Mitspieler und zufälliges Zwischenglied in der Erlösungskette. Durch affektive Gespanntheit scheint sich der für diese Tat Geeignete auszuzeichnen. Eine Aeusserung des Mitleides, der Angst, der Klage genügt, um den Bann zu brechen und den Verwunschenen ins gewöhnliche Dasein zurückzuführen (Donau- und 1926 S. 315, Span. Märchen Nr. 5, Engl. Märchen Nr. 3). Auch wo dieser Held aktiv ist, geschieht ihm gleichsam seine Aktivität; er ist naiver Träger von Dingen, die er nicht versteht.

Das Märchen zeichnet in diesen zwei Erlösungsarten zwei Heldentypen: einen reifen, selbstlosen und einen kindlichen, unbedrückten Helden.

5. Funktion des Schweigens

5.1. Sprache als Attribut des Lebens - Schweigen als Attribut des Todes

Sprache ist Attribut des Lebens, und Schweigen ist Attribut des Todes.

Die Sprache ist ausschliessliches Attribut. Ihrer kann sich der Mensch als vor anderem Lebenden Ausgezeichneter bedienen, und nichts, weder was vor dem Akt seines Lebens noch was dahinter liegt, entzieht sich der sprachlichen Spekulation.

Nur eben: Der Tod selber trennt die Sprache von ihrem Träger, bestenfalls gibt sie in geschriebener Form Kunde von der kurzen Spanne Zeit, in der der Mensch ihrer mächtig war.

Lebendig begraben zu sein, zu den Toten zu gehören, obwohl man der Sprache noch fähig ist, ist ein Alptraum, der viele quält⁵¹.

Durch solche Angst wird die Sprache gleichsam von unten her beleuchtet;

Im Reich der Toten ungehört zu sprechen, heisst totale Isolation.

"Schrei, was du kannst, o du vergrabne Seele!" lässt Keller den lebendig Begrabenen verzweifelt sprechen, und dieser muss schliesslich einsehen, dass seine Rufe umsonst sind:

"Die Tür schlägt zu - der Lärm hat sich verloren,
Es hülfe nichts, wenn ich zu Tod mich riefe!
Sie stopfen furchtsam ihre breiten Ohren
Vor jedem Ruf des Lebens aus der Tiefe."

('Lebendig begraben' Bd.I S. 153-170;
S. 157)

Das Bild, ungehört aus dem Grab zu schreien, ist Allegorie für die latente Angst, die jeden Sprechenden begleitet, die Angst, mit dem Wort nicht mehr durchzudringen zum andern Menschen, in der Gemeinschaft isoliert zu sein, an der eigenen Sprache zu ersticken und somit als Lebender zum Schweigen verdammt zu sein⁵².

Diese Todes- und Begräbnisangst ist zivilisationsgebunden. Die Literatur gibt uns Zeugnis, wie Sprache mehr und mehr Anliegen des Sprechenden wird und immer weniger direkter Appell an einen Empfänger.

Ein passives, inhaltsleeres Schweigen als letzter, verzweifelter Akt des Sprachzerfalls nimmt immer breiteren Raum ein. Beredteste Vertreter der 'vergrabenen Seele' sind die Nachkriegsdichter, etwa Elisabeth Borchers ("Ich breche die Sterne am Himmel auf und finde nichts und wieder nichts, und dann ein Wort aus fremder Sprache", zit. aus Steiner S. 113), Karl Wolfskehl ("Und ob ihr tausend Worte habt: Das Wort,

das Wort ist tot", ebda. S. 113), Nelly Sachs ("O dass nicht Einer Tod meine, wenn er Leben sagt - und nicht Einer Blut, wenn er Wiege spricht - "; S. 160) und vor allem Beckett: Er lässt seine Figuren mit Vorliebe paarweise - kommunikationsbereit - auftreten und isoliert zugrundegehen, weil sie in ihrem sinnlosen, von Hoffnungs- und Erinnerungsfetzen erfüllten Gestammel nicht mehr zueinander finden.

Am Sprachzerfall zeigt sich deutlich, dass die Welt nicht mehr heil ist. Sprache und Schweigen haben ihre zuordnungsbaren Funktionen verloren und sind nicht mehr gebrauchsfähiges Werkzeug; viele 'Rufe aus der Tiefe' bleiben ungehört und sind nur noch in lähmendem Schweigen mitteilbar.

5.1.1. Schweigen im Märchen

Um naives, noch direkt interpretierbares Material für die Frage nach der Funktion von Sprache und Schweigen zu bekommen, wollen wir uns einmal mehr am Klartext von Märchen und Sage orientieren.

Wenn wir unsere Zivilisationssprache mit den beiden Gattungen vergleichen, fällt auf, dass der Anteil des produktiven - in Abhebung vom lähmenden - Schweigens in der Sage, vor allem aber im Märchen viel grösser ist.

" ... unsere Zivilisation behandelt die Sprache in einer Weise, die man als Übertrieben bezeichnen könnte. Wir sprechen bei jeder Gelegenheit, wir benutzen jeden Vorwand, um uns auszudrücken, zu fragen, zu kommentieren ... Diese Art und Weise, die Sprache zu missbrauchen, ist nicht universell; sie ist nicht einmal häufig. Die meisten Kulturen, die wir primitiv nennen, bedienen sich der Sprache sparsam; man spricht dort nicht irgendwann und bei jedem beliebigen Anlass. Die sprachlichen Bekundungen sind dort auf vorgeschriebene Anlässe begrenzt, ausserhalb derer man die Worte spart" (Lévi Strauss S. 80f; Anthropologie structurale p. 78).

Der sparsame Gebrauch der Sprache zugunsten zielgerechten Einsetzens von Schweigen ist, speziell im Märchen, Stilprinzip. Roloff spricht von der "Aesthetik des Schweigens und

Verschweigens", die anhand von dialektischer und paradoxer Methode nur über den Weg des Wortes dargestellt werden können (S. 21).

Wo im Märchen geschwiegen wird, hat dies Grund und Inhalt und Halt: Ein schweigender Held geht nicht unter, vielmehr ist er Zentrum, an dem Gut und Böse sich letztlich scheiden.

Ein Schweigender ist wohl isoliert, aber doch nicht einsam und verloren⁵³. Seine Umgebung gibt ihm gleichsam den Rahmen, nimmt ihn in seiner besonderen Eigenschaft auf. Das bereits erwähnte schweigende Mädchen in einer deutsch-böhmischen Variante von 'Die sechs Schwäne' ist ein schönes Beispiel dafür

Die Jäger können "anfangs das Tier nicht finden, dessen Spur die Hunde hatten, weil die Jungfrau ganz still sass und sich nicht regte und vor der Länge der Zeit Moos auf ihr gewachsen war, dass sie fast dem Holze glich" (Bolte/Polívka Bd. I S. 428; vgl. Cammann S. 156ff, KHM Nr. 3 sowie S. 88 dieser Arbeit).

Kontrastierend zu diesem Mitspielen der Natur und dem Eingebettetsein in ihr steht vielfach ein unmenschlicher Lärm, ein Gerumpel, Gestöhne und Geseufze, von dem der Held durch sein Schweigen sich als ruhender Pol abhebt, resp. abheben muss, um ungeschoren und erfolgreich davonzukommen.

In jedem Fall hat Schweigen einen doppelten Appellcharakter: Es ist Appell einerseits an den Empfänger und andererseits an den Schweigenden selbst.

Die Schweigezeit konstituiert neue Werte: Der Mensch wird abgeschnitten von seinem sprachbedingten Bezug zur Umwelt; es ist eine freiwillige, bewusste Absage an einen selbstverständlichen gegenwärtigen Zustand und damit ein Rückzug auf eine archaische, vorsprachliche Stufe.

Auf dieser neuen und zugleich uralten Ebene erst sind echte Beziehungen möglich. Während der Held zur Zeit seiner Sprechperiode ständig weg- und umherzieht, als Sprechender isoliert von seinen Partnern, legt er in der Rückbesinnung die Basis zur glücklichen Vereinigung⁵⁴. So ist der Schweigende im Märchen gerade durch sein Schweigen letztlich immer doch

Initiant, und ein seiner würdiger Partner ist nur der, der im Schweigen die Mitteilung versteht. Sobald der Partner zu zweifeln beginnt, sobald er die Sprache des Schweigenden nicht mehr versteht, ist die Beziehung gefährdet, und das Unheil vermag einzubrechen. Am Ende klärt dann doch die Sprache die durchs Schweigen hervorgerufenen Missverständnisse, sie ist somit auch im Märchen für ein glückliches Leben unerlässlich.

Die kommunikative Basis ist im Märchen breiter als in unserer Zivilisationssprache, die ja versucht, die erlebbare Wirklichkeit verbal zu erfassen. Im Märchen wird dem Schweigen ein legitimer Raum zugewiesen – ein Schweigraum, in dem Schweigen sich kreativ entfalten kann.

Das Schweigen ist ambivalent; der Schweigende liefert sich auf Gnade oder Ungnade dem Empfänger aus.

Geheimer Mitwisser tabuisierter Bereiche zu sein, als Profaner heimlicher Verbündeter des Numinosen zu sein, ist gefährlich. Der Schweigende ist durch sein Wissen bedroht. Ein Verrat vernichtet ihn. Andererseits vernichtet ihn vielfach – wenn auch nur vorläufig – seine Standhaftigkeit.

Er ist im wahrsten Sinn blockiert: ein stummer Mehrwisser, den diese Auszeichnung handlungsunfähig macht. Die todesähnliche Starrheit findet in der Steinwerdung ihren stärksten Ausdruck (vgl. KHM Nr. 6⁵⁵).

Die Todesstarre trägt in sich aber auch schon den gegensätzlichen Pol: den der Erlösung. Der Tod ist nicht endgültig, sondern Prüfstein. Wer seine Nähe, die Versteinerung, die Isolation durchs Geheimnis, durchsteht, kann erlösen, sowohl den tabuisierten Partner als auch sich selbst (vgl. Roloff S. 88ff).

Im 'Dornröschen' wird dies in den Wünschen der beiden letzten Feen direkt ausgedrückt.

Die Todesprophezeiung der dreizehnten Fee kann von der zwölften in Todesähnlichkeit, nämlich einen hundertjährigen Schlaf,

umgewandelt werden, der dann auch von einer totalen äusseren Stille begleitet wird.

In einer Variante von 'Schneewittchen' wird die Rückkehr aus dem Tod sehr bildhaft mit dem Rückkehren der Sinne illustriert: "Elle avait les yeux ouverts, mais ne parlait pas" (Delarue/Tenèze II/S. 652f).

Schweigen und Verstummen im Märchen bedeuten also nie Tod, sondern nur seine Nähe, aus dem das Leben dann umso triumphie-
render ausbricht ⁵⁶.

In diesem Punkt unterscheidet sich das Märchen wesentlich von der Sage und von der 'Wirklichkeit' allgemein.

Wo im Märchen geschwiegen wird, steht der Tod als Schatten daneben. Der Schweigende schwebt in Lebensgefahr. Immer aber ist der Tod nur Möglichkeit, die sich nicht verwirklicht, sondern ins Leben zurückführt.

5.1.2. Schweigen in der Sage

Die Sage drückt das Todesthema viel deutlicher aus. Hier ist ja gerade die der Wirklichkeit entsprechende Irreversibilität des Todes und das damit zwangsläufige Versinken ins Schweigen der gefürchtete Moment, mit dem der Mensch sich unablässig beschäftigt. Im Unterschied zum Märchen ist die Sage eben nicht Wunschwelt, sondern Angstwelt, ein Versuch zur Bewältigung der Angst vor allem Fremden und vor dessen bedrohlichem Vertreter: dem Tod.

Ein bevorstehender oder auch ein bereits geschehener Tod wird vielfach angekündigt, resp. verkündet:

Von zwei schlafenden Kindern hört eines eine Stimme:
"Sollen wir die Kinder aufwecken?" - 'Nein,' antwortet(e)
eine zweite, 'eines von ihnen wird uns bald nachfolgen'
(Vernaleken S. 20; vgl. Petzoldt Nr. 5, 13).

Das Überraschungsmoment des Todes wird durchs 'Vorwissen' abgeschwächt. Der Mensch kann 'im Rahmen' erschrecken, 'Es'

Überfällt ihn nicht im gefürchteten unerwarteten Augenblick. Sein Vorauswissen gibt ihm im Gegenteil das Gefühl, auch den Tod noch ein wenig im Griff zu haben⁵⁷. Primitive, und mit ihnen der Sagenmensch, haben vermehrt 'Gesichter', Vorahnungen, den Blick fürs Zukünftige. Wie weit sich Erwartung und Realität decken, bleibt Frage der Parapsychologie.

Jedenfalls entspricht es allgemein dem Schutzbedürfnis des naiven Menschen, trotz der Unvermeidbarkeit des Todes sich möglichst nicht von ihm Überraschen zu lassen.

Ein ähnlicher Todesbewältigungsversuch ist der Ruf von 'Ihm': "Die Stunde ist da, aber der Mann noch nicht!" Wie an einem Strick wird der entsprechende Mann von diesem Ruf in den Tod gezogen (z.B. Vernaleken S. 285f). Die Unausweichlichkeit des Todes ist in diesem Sagentypus drastisch dargestellt⁵⁸. Drastisch dargestellt ist auch, wie der Sagenbildner danach ringt, trotz diesem Wissen wenigstens ein Signal zu finden, das die totale Ausgeliefertheit an den Tod relativiert.

In der Sage ist der Tod klare Grenze zwischen Sprechen und Schweigen. Seine Ankündigung ist meist die letzte verbale Mitteilung. Mit dem Tod setzt Schweigen ein; ein Gestorbener, der noch spricht (was allerdings, wie S.36 erwähnt, meist erst nach der Aufforderung durch einen Lebenden möglich ist), bewegt sich im Niemandsland. Eine ungesühnte Schuld nimmt ihm das Recht, zu leben und das Recht, tot zu sein. Ruhe finden im Tod und Schweigen ist identisch und einziges Ziel eines sprechenden Toten⁵⁹.

5.1.3. Schweigen als Handlungsmovens

Im Volksmärchen hat das Schweigen eine bedeutende formale Funktion: Es erzeugt Spannung. Auf verbaler Ebene kann eine Störung der Kommunikation nicht eintreten, da sich die Figuren (s.S. 48ff) mit bestimmten Sprech-Mustern verständigen. Eine Kommunikationsstörung kommt also erst durch einen schweigenden Partner zustande. Das Schweigen ist Handlungsmovens.

Das Märchen kennt zwei grundsätzlich verschiedene Schweigeformen: das Nicht-sprechen-Können und das Nicht-sprechen-Dürfen. Ersteres ist Bestrafung für einen Frevel⁶⁰. Wer sich die Verbindung mit dem magischen Bereich erzwingt, wird mit Stummheit bestraft. Das Wahren des Geheimnisses wird vom Numinosen gewaltsam erzwungen. Die Spannung beruht auf der Möglichkeit von Missverständnissen (das Schweigen wirkt vorerst retardierend), da der Bestrafte ja trotzdem in Beziehung treten muss mit seinesgleichen (Marienkindvarianten!).

Wo der Stumme freiwillig schweigt, ist die Spannung grösser, denn der Held besitzt das Mittel, um sich bei auftauchenden Missverständnissen zu rechtfertigen und in normale, quasi-rettende Kommunikation zu treten. Die Spannung des Verbots gesellt sich hier zum Spannungsgefälle von Sprechen und Schweigen (Beispiele: Uffer S. 97ff, Cammann S. 156ff, Irische Märchen Nr. 21, Schweizer Märchen Nr. 2, 27).

Die Stummheit als Bestrafung ist die einfachere Verwendung des Schweigemotivs. Der Held ist unmündig, ohnmächtig und ausgeliefert, einerseits an seine menschliche Schwäche - die Neugierde -, anderseits an profane und numinose Gewalten, und ein launischer Zufall, oder, erzähltechnisch ausgedrückt, der Kulminationspunkt, führt den passiv Leidenden ins Menschsein zurück.

Wir sind versucht, dem Helden, der freiwillig schweigt, eine Art Bewusstsein zuzuschreiben, da ein freiwillig schweigender Held sich vor andern Märchenhelden auszeichnet: Er bricht ein

ihm auferlegtes Verbot nicht.

Diese Haltung finden wir sonst bei keinem Verbot. Als allgemeines Gesetz ist formuliert, dass sich aus der Nichterfüllung von Geboten und Verboten die meisten Komplikationen im Märchen ergeben (HdM II 'Gehorsamsproben' Artikel von Hetzer S. 435f). Dementsprechend meint Rührich: "Die meisten Tabus scheinen nur dazu aufgestellt, um durchbrochen zu werden" (S. 239). Propp sagt es auf struktureller Ebene noch deutlicher, wenn er das Verbot und die Verletzung des Verbots als zwei Funktionen eines paarigen Elements beschreibt (S. 33). Die Erteilung eines Verbots impliziert dessen Uebertretung. Diese Behauptung lässt sich an vielen Zaubermärchen verifizieren. Auch für die Erteilung eines Sprechverbots, resp. dessen Uebertretung, trifft dies zu. Ein auf ein bestimmtes Geheimnis beschränktes Sprechverbot wird selten eingehalten. Nur die Märchen, in denen es generell verboten ist zu sprechen, bilden eine Ausnahme: Hier wird das Verbot gewöhnlich nicht Übertreten.

Es drängt sich die Frage auf, weshalb das Schweigen zwecks Erlösung eines verzauberten Diesseitigen oder in selteneren Fällen zwecks Tabuisierung eines Tuns oder eines magischen Geheimnisses eine Sonderstellung einnimmt, eine Sonderstellung, die sogar das rigide Strukturprinzip von Verbot und bereits implizierter Verletzung desselben durchbricht.

5.1.4. Varianten des Schweigemotivs

Einen Ansatz zur Antwort geben uns einesteiis Varianten, in denen das Sehverbot durch das Redeverbot 'verdrängt' wurde (vgl. Tegethoff S. 33, 34 und Von Beit II/S. 61f), andern- teils Mischformen, in denen Sehen und Sprechen im Widerspruch stehen zueinander.

Im englischen Märchen 'Das Elfenkind' (Nr. 62) ist dies der Fall:

Eine Frau wird mit verbundenen Augen zu einem Kind geführt, das sie aufziehen soll. Zur Pflege benötigt sie u.a. Wasser, das ausschliesslich für das Kind bestimmt ist. Sie selber "müsse darauf achten, dass sie nicht ihr eigenes Gesicht in diesem Wasser wasche." Sie tut dies doch und sieht nun die 'aussergewöhnliche' Welt, worüber sie aber wohlweislich schweigt. Doch einmal verrät sie sich durch ihre neue Gabe selbst, indem sie den Vater des Kindes anspricht, der in 'Wirklichkeit' unsichtbar ist. Dadurch verliert sie ihr Auge, das Kind und ihren Reichtum.

Von aussen gegebenes Sehverbot und selbstaufgelegtes Sprechverbot, resp. deren Verletzung, stehen im Widerspruch zueinander. Das verbotene Schauen ist der stärkere, ursprünglichere Drang und schlägt der Vernunft ein Schnippchen: Die Frau verrät sich; sie redet, getäuscht von ihren durch die verbotene Gabe bereicherten Augen.

Die Häufigkeit der Sehverbote sowie ihre spätere Ersetzung durch Redeverbote lassen darauf schliessen, dass erstere archaischer sind. Der Held wird zum Bruch des Verbots getrieben. Er ist unfähig, selbst Regie zu führen. Im Sehverbot - und im Verbot im allgemeinen - liegt schon die Ueberschreitung: "... die Begierde in seinem Herzen schwieg nicht still, sondern nagte und pickte ganz ordentlich daran und liess ihm keine Ruhe," heisst es im 'Marienkind' (KHM Nr. 3) und jeder Held in ähnlichen Situationen lässt sich aufgrund seiner Triebhaftigkeit ins Unheil hineinmanövrieren.

Anders aber sieht die Sache aus für den Helden, der schweigen muss, um einen verzauberten Partner zu erlösen. Er unterzieht sich freiwillig dem Verbot, d.h. er hat die Wahl, die Bedingungen zu akzeptieren oder nicht zu akzeptieren. Er wählt die 'soziale' Variante: Er ist bereit, seine Vorrangstellung zugunsten eines andern abzutreten. Damit stellt er sich bewusst in das Erlösungswerk, mit dem Einsatz seines ganzen Lebens. Die Konfliktschwere dieser Aufgabe besteht darin, dass der Held sich nicht isolieren kann, bis die Schweigezeit erfüllt ist, sondern in lebhafteste kommunikative Auseinandersetzung gedrängt wird. Vielfach gipfelt dies in körperlichen Todesqualen. Der Zeitpunkt der Erlösung wird so zur Erlösung für

den zu Erlösenden und für den Erlöser (Ath 400, 401).

Diese bewusst handelnden Helden sind wirkliche Helden im Unterschied zu den 'echten' Märchenhelden, die, wie sie auch immer handeln, nicht falsch handeln können; es sind, historisch betrachtet, jüngere, menschlichere Helden, Helden, die das Ideal der Selbstbeherrschung im Dienste eines andern bis zur letzten Konsequenz durchführen.

Freud nennt die Grundlage des Tabus allgemein "ein verbotenes Tun, zu dem eine starke Neigung im Unbewussten besteht" (Bd. IX S. 324). Die Ursache des Verbots ist nach ihm ein Begehren (S. 360), das sich als eine dem Menschen eigentümliche Kraft erweist, die unbewusst und gefährlich ist und deshalb mittels Verboten in Bann gehalten wird.

Das Tabu - im Spezialfall das Verbot - übt in diesem Sinn eine Schutzfunktion aus. Nach Von Beit sollen dadurch die gefährlichen Inhalte der Psyche abgekapselt bleiben (Bd. II S. 570).

Unsere Märchen zeigen, dass nur das selbstaufgelegte Sprechverbot den psychologischen Theorien gerecht wird, d.h. dass das Verbot seine Schutzfunktion nur da erfüllen kann, wo es bewusst und aus freien Stücken übernommen wird. Durchs Einhalten des Verbots hält der Held sich die gefährlichen Inhalte fern, um ihnen später auf neuer, gefahrloser Ebene - gefahrlos insofern, als der Held bspw. durchs Erdulden von physischen oder psychischen Qualen einen Verzauberten zu einem menschlichen Partner entzaubert (z.B. Uffer S. 97ff, Isländ. Märchen Nr. 8) - wieder begegnen zu können.

Die Interpretation der 'Bewusstheit' eines Märchenhelden darf sicher nicht strapaziert werden, da jeder Held ja doch Marionette ist und im Schema Märchen seine Rolle ohne Handlungsfreiheit zu spielen hat; zudem erreicht ja auch der ungehorsame, 'unbewusst' getriebene Held, der die 'gefährlichen Inhalte' provoziert, am Ende dasselbe Ziel wie der

gehorsame. Beide sind sie geläutert, rein, mit königlichen Attributen ausgestattet - nur eben, der schweigende Held hat, mit menschlichen Maßstäben gemessen, seinen Tribut würdiger entrichtet, indem er anstelle der Getriebenheit seinen Geist, die höchste menschliche Auszeichnung, einsetzte.

5.2. Vergleich

Vergleichen wir die beiden Heldentypen in bezug aufs Verbot, so stellen wir fest, dass ein Aspektwechsel vorliegt. Ein- und derselbe tabuisierte Sachverhalt - z.B. Inzest - kann den primitiven, 'getriebenen' Helden zum frevelhaften Schauen und Ausplaudern drängen, er muss das Verbot missachten; ein 'mündiger' Held macht das Fremd-Verbot zum Selbst-Gebot. Anstatt dass er sich fremdem Zwang zu beugen versucht, internalisiert er ihn und übernimmt selber die Führung. Er lebt nicht mehr punktuell, für den gegenwärtigen Zeitpunkt, sondern in weiser Voraussicht; Er arbeitet aktiv an zukünftigem Glück⁶¹.

Der Mensch der Sage verhält sich weniger mündig als der Märchenheld. Meist gibt er die ihm auferlegten Geheimnisse preis. Bezeichnenderweise ist jeweils weder sein Schweigen noch sein Reden freiwillig. Von numinoser wie von profaner Seite lässt er sich unter Druck setzen, so dass er meist vorerst aus Angst vor der Rache des Numinosen schweigt, dann aber aus menschlicher Schwäche versagt. "Mutterzärtlichkeit löste indessen doch die Zunge," heisst es in einer Sage (Müller Nr. 777; vgl. auch Nr. 101, 102c, 290, 783).

Märchen und Sage zeigen völlig verschiedene Typen des Schweigens auf; ebenso verschieden sind ihre Aussagen.

Im Märchen wird das Schweigen als kreativstes Kommunikationsmittel eingesetzt. Es ist Bedingung und Impuls für Erlösung und königliche Vereinigung. Hat das Sprechen vielfach rein formalen Charakter, z.B. in Wiederholungen, so ist Schweigen

gezielt eingesetztes Mittel mit folgenschwerer inhaltlicher Tragweite.

In der Sage ist das Schweigen eine Schockreaktion, ein Totstellreflex angesichts des Todes oder einer seiner Vorboten. Nid-derglychä-tuä, tun, als ob man nichts bemerkt hätte, sich wortlos verziehen ist das Klügste, was man tun kann. Wer etwas Mutwillen zeigt, wird arg bestraft, Geschont wird lediglich jener, der in altruistischer Manier sich kraft seiner Sprache einem Beinahe-Toten zuwendet. Bevor er diese Sprachbrücke schlägt, tut er allerdings gut daran, sich von der Geistlichkeit den Rücken stärken zu lassen.

C) WIEDERHOLUNG UND ZWANG

1. Wiederholung als Formel des Gelingens im Märchen

Wiederholung ist "eines der augenfälligsten Stil- und Kompositionsmerkmale des Volksmärchens" (Lüthi 1975 S. 91); im Gegensatz zu dieser vorwiegend formalen Funktion im Märchen ist die Wiederholung in der Sage existentielle Bedingung.

Betrachten wir diese grundlegend verschiedenen, in beiden Erzähltypen aber zentralen Wiederholungsprinzipien genauer. Wir werden dabei, gemäss unserm Thema, aus der Vielfalt der Wiederholungsmuster Beispiele mit wiederholter direkter Rede oder wiederholtem Schweigen auswählen.

Das folgende Beispiel trägt schon im Titel das durch Wiederholung klassische gewordene 'Es war einmal':

Ein alter kinderloser König lässt verkünden, dass derjenige sein Reich erben sollte, der ihm eine Geschichte erzählen könnte, die nicht mit 'Es war einmal' beginnt. Wer dabei versage, dem werde ein Ohr abgeschnitten. Drei Brüder versuchen ihr Glück, zuerst der Älteste.

"Bist du gekommen, eine Geschichte zu erzählen?" fragt der König. 'Ja.' 'Und kennst du die Bedingungen?' 'Ja, ja!' 'Nun', sagt der König, 'dann erzähle! Fang an!' 'Es war einmal ...' 'Genug, genug!' ruft der König, 'her mit deinem Ohr!', und er lässt ihm ein Ohr abschneiden."

Dasselbe geschieht dem zweiten Bruder.

Der jüngste hingegen erzählt seine eigene Geschichte:

"Meine Eltern sind arme Leute ..." usw.

Damit erwirbt er sich Krone und Reich (Sardin. Märchen Nr. 15).

Der König stellt eine scheinbar einfache Aufgabe. Er appelliert an die Spontaneität und Originalität seiner Erzähler. Die Einfachheit täuscht: Die Erzähler sind allzu befangen. Obwohl sie die Bedingungen genau kennen, gehen sie zum Erstaunen des Märchenhörers trotzdem in die Falle. Mit dem Schema 'Geschichte erzählen' ist das entsprechende Erzählmuster gekoppelt und kann nicht einmal dann verlassen werden, wenn gerade dies vom Probanden ausdrücklich verlangt wird. Die beiden ersten Kandidaten sind Marionetten. Durchs Haften am bekannten Schema vernageln sie sich ihr Glück. Dass dabei noch ein Ohr geopfert werden muss, ist Übermütig-hinterlistige Ausschmückung, denn das Ohr ist für Typen solcher Art sowieso überflüssiges Attribut.

Der Jüngste besteht die Probe. Er erzählt seine Geschichte, das heisst, er gibt sein Wesen in der Selbstdarstellung preis. Dabei hat er es nicht nötig, sich vorgefasster Schemata zu bedienen, da Originalität - Ursprünglichkeit - selbstredend ist.

König werden kann also nur der, der den gordischen Knoten durchhaut und der, fernab aller Eigen- und Fremdvorstellungen, seine Geschichte als eine seinem Wesen verbundene erkennt.

Auch Schweigepisoden sind ins Wiederholungsmuster eingeordnet. Vielfach sind die Schweigepisoden ja auf eine bestimmte Anzahl von Zeiteinheiten beschränkt (bspw. dann, wenn eine Qual schweigend erduldet werden muss) oder das Schweigen, das sich über Jahre hindurch erstreckt, kommt in bestimmten ausgezeichneten Situationen speziell zum Ausdruck (etwa bei der wiederholten Frage des königlichen Gatten nach der Schuld seiner stummen oder schweigenden Frau). In beiden Fällen lässt das

wiederholte, inhaltsschwere Schweigen - das Verschweigen der erlebten Qual oder das Verschweigen eines Geheimnisses - die Spannung steil ansteigen bis zum Kulminationspunkt, der Erlösung.

Im Märchen ist alles wiederholbar, die Wiederholung wird zum reizvollen Spiel, einem Spiel, das spiralförmig die Spannung anwachsen lässt - beispielsweise durch immer neue Vertreter eines bestimmten Ablaufs - , bis die Spannung die Spitze erreicht und alsbald in etwas Neues einmündet. So wirkt die Wiederholung paradoxerweise nicht langweilig, denn sie zielt auf Aenderung. Der Hörer kann jederzeit damit rechnen, dass in der Wiederholung der Keim zur erfolgreichen Veränderung steckt. Die Wiederholung ist somit ein Hilfskonstrukt für erfolgreiches Gelingen.

Das Märchen zeichnet mit seinen Wiederholungsspielereien eine Lebensweisheit:

Wiederholungen sind Grundprinzipien, "Strukturelemente des Seins" (Lüthi S. 93). Sie sind positiv, aber nur für jenen, der sich von ihnen hochschaukeln lässt zur Veränderung. Anders ausgedrückt: Wer den Rahmen des (durch Wiederholung so gewordenen) Bekannten und Vertrauten verlässt, hat königliche Chancen.

Die Unhelden bleiben im Wiederholungsschema stecken, es wird ihnen meistens sogar zum Verhängnis. Am deutlichsten zeigt sich dies in der missglückten Nachahmung: Der Held schildert genau, wie er sich in einer bestimmten Situation verhalten hat; der Unheld ahmt dies nach, aber nicht ganz. In dem Moment, wo eine persönliche Stellungnahme von ihm gefordert wird, fällt er in alte, unbrauchbare (vielfach sehr eigennützige) Verhaltensweisen zurück, und der Erfolg bleibt aus (z.B. KHM Nr. 13, 24).

2. Wiederholung als Garant der Ordnung in der Sage

Wesentlich anders gelagert ist die Wiederholung in der Sage. Sie ist die Leitlinie der intakten Welt, und ihr Unterbruch bedeutet direkte Gefährdung.

Die Tendenz des Menschen ist auf Erhaltung dessen gerichtet, was zu seinem Bereich gehört. Das Mittel zur Aufrechterhaltung dieser Güter ist das der Wiederholung: Der Tagesablauf bis hin zur geringsten Verrichtung verläuft geordnet, in genau definierten Grenzen.

Das gleichmässig wiederholte Gebet empfiehlt jede Handlungs- und Besitzeinheit zusätzlich noch dem Schutze Gottes, und im abendlichen abschliessenden Betruf wird jedes Ding gleichsam katalogisiert nochmals Gott anbefohlen (vgl. S. 40f dieser Arbeit).

Die Gleichförmigkeit des Geschehens wird zur Richtschnur fürs gegenwärtige Verhalten, das heisst, die Summe dessen, was dem Menschen bedeutungsvoll geworden ist, beweist ja, dass er sich richtig verhalten hat. Dies umgekehrt ist ihm Gebot, sich fortan dementsprechend zu verhalten.

Ist die Ordnung gestört, muss dem ein Fehlverhalten zugrundeliegen. Der Mensch hat – zum Teil weiss er es, zum Teil muss er den Fehler in langwieriger Arbeit erst suchen – irgendwo die Ordnung unterbrochen, entweder durch Abänderung oder Unterlassung einer Handlung, oder aber seine Wiederholungskette war in irgendeinem Glied schwach und vermochte dem Druck der gefährdenden ungeordneten Mächte von aussen nicht mehr standzuhalten⁶².

Das ganze Streben ist nun darauf ausgerichtet, die alte Ordnung wieder herzustellen. Das ist nicht einfach, denn die Schuld muss gesühnt werden. Interessant ist dabei, dass dies wiederum nur mittels eines neuen Wiederholungsschemas möglich ist. Der Frevler muss so lange weiter schuldhaft handeln, bis es ihm gelingt, die Ursache spiegelgleich zuzudecken, m.a.W. er muss sein Unrecht rückgängig machen.

2.1. Wiederholung zur Wiedergutmachung von Frevel

Als eines der schlimmsten Vergehen, als die 'greescht Sind', wie der Urner meint⁶³, galt früher das Versetzen eines Grenzsteins (vgl. Zender S. 266 und Renner S. 58). Dieser Frevel zeigt am deutlichsten, wie der ganze Prozess von Schuld und Sühne in umgekehrter Reihenfolge ablaufen muss.

Der Frevler muss nach seinem Tode mit dem schweren Grenzstein auf dem Rücken ständig die Grenze entlangwandern. Er ruft dabei klagend: "Wo soll ich ihn hintun?" "Da, wo du ihn hergenommen hast!" muss ein Lebender ihm antworten, damit der Tote die Möglichkeit zur Sühne bekommt.

Wie andere Sagentypen, so hat auch dieser zu reichlicher Variation Anlass gegeben, vor allem in bezug auf die Reaktion des Lebenden:

"Wor soll ich e setzen?" - "Damm Luder, wo de e gehullt hos" (Zender Nr. 798).

"Wo sol-ä-n-oi hitÜe, wo sol-ä-n-noi hitÜe?" - "DU Limel, tÜe-nä, wo-nä gnu besch!" (Müller Nr.797,1136;vgl. S.37 d.Arbeit)

Eine perfidere Variante lässt den Toten weiter wandern:

Auf die Frage "He, wo soll ich en hisetzen?" meint der Befragte: "Sätz en dem Deiwel an den Orsch." Der Geprellte klagt: "U je, well moss ich näs (nochmals) su un su lang gohn" (Zender Nr. 800).

Die gesunde, robuste Seite im Menschen reagiert direkt, ohne sich vom Andern berühren zu lassen.

Unerlöst bleiben die schuldigen Toten auch bei irgendwelchen andern Vergehen, solange die richtige Antwort ausbleibt (vgl. Petzoldt Nr. 85, 92, 164-166).

Häufiger sind die Varianten, in denen der Appell des Toten ernst genommen wird.

Ein Pastor wird zu Rate gezogen, damit die erlösende Antwort richtig gegeben werden kann. Das Numinose ist dabei stärker spürbar, die Erlösung verläuft dramatisch. Die Antwort kann z.B. einen furchtbaren Schlag evozieren (Zender Nr. 799), oder der Erlöser ist zuletzt in Schweiss gebadet und einer Er-

schöpfung nahe (MÜller Nr. 794), oder die zur Erlösung Aufgeforderten müssen tief in den Geldbeutel langen, um die erforderlichen Messen lesen zu lassen (Nr. 802).

Anstelle der Geistlichkeit müssen häufig die Verwandten durch Rückgabe ihres unrechtmässigen, aber vermeintlich rechtmässigen Besitzes die Erlösung bewerkstelligen (Nr. 793, 795, 796, 799, 801. 804).

Manchmal ist die Sage nur noch Relikt und endet mit der klagenden Frage des Toten (Zender Nr. 806, 808).

Neben dem Frevel des Marksteinversetzens gibt es vielfältige andere Vergehen, die den Toten nicht zur Ruhe kommen lassen und ihm das Schicksal einer 'Armen Seele' auferlegen (vgl. Zender Nr. 755, 760, 763-766, 770, 778, 782, MÜller Kuno Nr. 67), bis ihm ein Lebender zur Wiedergutmachung verhilft; in der Regel geht die Initiative dabei vom Lebenden aus: Er muss den Toten anreden (vgl. S. 36f dieser Arbeit).

Untersuchen wir dieses Modell der Straf-Wiederholung - wobei uns der griechische Mythos des Sisyphus das klassische Vorbild liefert - etwas genauer:

Wenn der Mensch durch einen Frevel aus dem bewährten und bewahrenden Wiederholungsmuster der Normen und Ordnungen ausbricht, fällt er in einen neuen, nun zerstörerischen Kreislauf. Der Tod bildet die Trennungslinie zwischen beiden Mustern. Das neue Schema wird dem Toten nun vom Andern diktiert: Er kann gar nicht mehr anders, als es erfüllen. Hatte die Wiederholung im Leben den Sinn, ein ruhiges Dasein zu gewähren, so ist der Sinn jetzt gegenläufig: Der Tote ist Gefangener der Wiederholung, er kann seine letzte Ruhe nicht finden.

Um Ruhe zu finden, bedarf der Tote der Hilfe des Lebenden, und zwar mittels der Sprache: Die richtige Antwort zerstört den zwanghaften Sühnekreis und lässt ihn in den 'Ordnungskreis' zurückkehren. Die Bresche, die durch den Frevel geschlagen wurde, kann geschlossen, das Unrecht rückgängig

gemacht werden.

2.2 Finalität der Wiederholung

Die Wiederholung in der Sage hat, anders als im Märchen, immer Stagnation, Ruhe und letztlich den Tod zum Ziel. Die endlich gefundene Ruhe der oben genannten SÜnder ist eindrücklicher Beleg hierfür⁶⁴.

Die Sage selber stellt die Theorie des Ungeschehenmachens durch Wiederholung bildlich dar in der Wahl ihrer Strafe. Sie steht meist in direktem Zusammenhang mit dem Verbrechen. Man spricht von 'spiegelnden Strafen des Totenreichs' (dieser 'sinngeladenen' Strafen bediente sich ja mit Vorliebe die mittelalterliche Gerichtspraxis⁶⁵). Die spiegelnden Strafen sind unmittelbarer Ausdruck des Wechsels des Wiederholungsschemas. Zudem ist dies, wie im Märchen auch, künstlerische Ökonomie: Vergehen und Strafe stehen im gleichen Handlungszusammenhang.

Eindrücklich ist dies dargestellt im Vergehen durch Lesen eines verbotenen Textes und des Ungeschehenmachens durch Rückwärtslesen dieses Textes.

Während der Vater in der Messe ist, lesen seine Kinder im Hexenbuch. Da die gelesenen Formeln sofort wirken, findet er bei seiner Rückkehr die Stube mit schwarzen Geistern angefüllt, die eins der Kinder als Opfer fordern. Der Vater stellt den Teufeln die Bedingung, dass sie in der Zeit, in der er den Text rückwärts lese, ein Mass Mohnkörner zusammensuchen müssten. Dies gelingt ihnen nicht, denn sie vergessen, jene zu suchen, die im Weihbrunnkrügl liegen. Somit ist das Vergehen rückgängig gemacht (Zingerle 1891 Nr. 812⁶⁶).

Es genügt also, ausschliesslich die äussere Form zu wahren, damit die Welt wieder 'heil' ist; die Intension des Frevlers, resp. des Sühnenden, kommt gar nicht zur Sprache.

Ein entgegengesetztes Beispiel liefert das Vater Unser, das älteste christliche Gebet. In der Sage hat es einen besonders wichtigen Stellenwert und muss je nach Situation in einer bestimmten Anzahl gesprochen werden, damit seine

Wirkung in Kraft tritt. Wird dieses Plansoll nicht erfüllt, muss der Schuldiggewordene nach seinem Tod u. U. solange wandeln, bis jemand die fehlenden Gebete für ihn spricht (Zender Nr. 778).

In unserm Zusammenhang interessiert jedoch vor allem, dass das rückwärtsgesprochene Vater Unser zur Beschwörungsformel wird (Müller Nr. 122).

Wir sehen also, dass das Vorwärts- bzw. das Rückwärtslesen nicht erlaubte oder verbotene Aktionen sind, sondern dass je nach Definition des Textes ('gut' oder 'böse') die eine Handlung die andere komplementär ersetzt.

Dasselbe Mittel kann zu guten und zu bösen Zwecken verwendet werden, und hinter jedem Zweck lauert gleichsam sein Negativ. Die Sage sieht die Welt in zwei Teile gespalten, wobei der böse, zerstörerische Teil den guten ständig bedroht. Jedoch hat der Mensch Chancen davonzukommen, sofern er die komplementären Mittel kennt und beherrscht.

Die Themen der Bewahrung der alten Ordnungen einerseits und der Wiederholung von Unrecht der gestörten Ordnungen andererseits sind Angelpunkte der Sage.

Das Leben ist ein geschlossener Kreis; wer ihn durchbricht, öffnet einen neuen, und die negativen Folgen dieses Vorgangs sind nicht abzusehen, denn "nachlässig sein ... bedeutet dem immerwachen ES gegenüber einen unverzeihlichen Fehler" (Renner S. 284).

3. Psychoanalytische Interpretation des Wiederholungs- und Zwangskreises

Die Aufrechterhaltung der positiven Ordnung ist also nur mittels eines rigiden Zwangsystems möglich; die Konsequenz ist, dass derjenige, der die Ordnung nicht einhalten will oder kann, ewigem Zwang ausgesetzt ist, dem der Sisyphusarbeit. Diese Schreckensvision macht den alltäglichen Zwang erträglicher. Auch winkt dafür ja der Preis der ewigen Ruhe.

Die Behauptung, dass die Wiederholung in der Sage zwanghaft sei, ja, zwangsneurotische Züge trage, erfordert einen psychoanalytischen Exkurs:

"Das neurotische Zeremoniell besteht in kleinen Verrichtungen, Zutaten, Einschränkungen, Anordnungen, die bei gewissen Handlungen des täglichen Lebens in immer gleicher oder gesetzmässig abgeänderter Weise vollzogen werden ... jede Abweichung von dem Zeremoniell straft sich durch unerträgliche Angst, die sofort die Nachholung des Unterlassenen erzwingt" (Freud Bd. VII S. 13).

"Zu Zwangshandlungen ... können alle beliebigen Tätigkeiten werden, wenn sie ... durch Pausen und Wiederholungen rhythmisiert werden" (S. 14).

Grundlage zur Bildung des Zwangs ist der existentielle Zweifel an sich selbst. Die fehlende innere Festigkeit wird durch eine äussere ersetzt, die mit Verboten und Geboten einigermaßen unter Kontrolle gehalten werden kann. Dabei ist aber "die Spannung, wenn das Zwangsgebot nicht ausgeführt werden soll, ... eine unerträgliche und wird als höchste Angst wahrgenommen" (S. 99).

Freuds Zwangsmodell dient uns als erklärendes Modell für das Verhalten des Menschen in der Sage. Dessen starre Verhaltensmuster werden von der Angst einer totalen Bedrohung diktiert. Diese Angst wird jedoch veräusserlicht und personifiziert, so dass ihr direkt und damit richtig begegnet werden kann, was mittels richtigen Einsetzens von Sprechen bzw. Schweigen möglich gemacht ist.

Wo es etwas zurechtzurücken gilt, leiht der Schuldlose dem Schuldiggewordenen seine Sprache; wo Fremdes einzubrechen droht, verhält der Schuldlose sich still.

Es ist dies eine vorreligiöse (nach Renner magische) Haltung. Wo religiöse Einflüsse in der Sage sichtbar werden, reduziert sich der Zwang auf einige Rituale, weitgehend aber auf konkrete Verbote und Gebote, die alltäglich gesehen nicht so umfassend sind wie die selbstaufgelegten Zwänge des 'magischen' Menschen und somit grössere Freiheitsgrade erlauben.

SCHLUSS

Wir haben uns im wesentlichen mit zwei Fragekomplexen beschäftigt, die nochmals kurz dargestellt werden sollen:

Als erstes interessierte uns die Frage, wie in Märchen und Sagen das Instrument der Sprache eingesetzt wird und ob sich eine spezielle Sprach- und Dialogstruktur aufzeigen lässt. Als zweites untersuchten wir, in welchem Ausmass Schweigen ein Informationsträger ist und welcher Stellenwert ihm in der Kommunikation beigemessen werden muss.

Wir versuchten dann, das dynamische Verhältnis zwischen Sprache und Schweigen aufzuzeigen, um anhand eines eigenen Kommunikationsmodells das 'Weltbild' von Märchen und Sage darzustellen.

"Eine Sprache vorstellen heisst, sich eine Lebensform vorstellen", meint Wittgenstein (S. 24); wenn diese 'Lebensform' in bezug auf unsere Gattungen ersichtlich wird, ist unser Anliegen erfüllt.

Sprache ist normalerweise ein gesellschaftliches Phänomen; wer sich mit ihr befasst, befasst sich mit ihren menschlichen Trägern. "Es gibt keine Sprache ohne Gesellschaft ... in der Sprache ... manifestiert sich die Gesellschaft" (Rossi-Landi S. 46; vgl. auch Lévi-Strauss, Strukturele Anthropologie). In Zaubermärchen und in numinosen Sagen ist dem nicht so, denn das Hauptanliegen beider Gattungen ist die Begegnung zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Welt. Das 'Du', an den ein Sprechender sich wendet, muss deshalb mit dem sonst ausschliesslich menschlichen Attribut, der Sprache, ausgestattet werden, damit eine Kommunikation überhaupt stattfinden kann. Die Sprache ist das Mittel für den Verkehr mit dem Numinosen. Sie ist der Kanal zwischen Diesseits und Jenseits, durch den Informationen fliessen und eine Verbindung u. U. möglich wird.

Diese Annäherung, im extremsten Fall die Verbindung, geschieht

nicht unbefangen in Form eines einfachen Dialogs im Sinne von 'etwas mitteilen'; von Anfang an herrscht, vom Diesseitigen aus betrachtet, ein Gefälle von bekannt zu unbekannt zwischen den beiden Welten. Der jenseitige Bereich ist dabei vorerst der Sprache nicht mächtig, und der Zugang via Sprache ist, besonders in der Sage, emotionell stark besetzt.

Sowohl Märchen- als auch Sagenfiguren (und sowohl Diesseitige als Jenseitige) entwickeln deshalb einerseits bestimmte Formen und Gesetze, damit ein Kontakt zustande kommt, andererseits müssen diese bestimmten Formen und Gesetze rigide befolgt werden, damit die Begegnung gefahrlos verläuft. Das heisst: Der Versuch, das Numinose zu erfassen, veranlasst die Schöpfung einer Spezialsprache (paradoxaerweise könnte auch die Umkehrung dieses Satzes seine Richtigkeit haben: Die Bildung einer Spezialsprache erzeugt erst das Numinose⁶⁷).

Dieser formale, rezeptmässig benutzbare Sprachkodex kann für die beteiligten Dialogpartner wohl direkt bestimmbare Inhalte bergen, die vom Zuhörer intuitiv mitempfunden werden (z.B. bei religiösen sagengläubigen Menschen). Ähnlich ist ja auch ein Zauberspruch für einen Unbeteiligten nicht mehr als eine Folge von Silben; für den Beteiligten ist diese Form Ausdruck eines bestimmten Inhalts.

Die beliebteste Form der Kontaktnahme in Märchen und Sagen ist die Provokation.

In der Sage ist es meist der Mensch, der mittels eines provokativen Rufes in den Übernatürlichen Bereich einbricht und damit zwangsläufig eine Verbindung einleitet, die er gar nicht will, resp. die ihn ängstigt (etwa dann, wenn ein gerufener Toter plötzlich antwortet). In den Märchen ist die Provokationsrichtung umgekehrt: Das Spannungsverhältnis wird vom Jenseitigen geschaffen, und der Held führt durch seine Stellungnahme die Verbindung weiter.

Ist die Verbindung hergestellt, müssen verschiedene Spiel-

regeln befolgt werden.

Der Sprechende muss sich häufig einer vorgegebenen Sprachschablone bedienen, um richtig verstanden zu werden. Eine 'falsche' Aeusserung kann ihn vernichten.

Die Kommunikation scheint, in isolierten Worten oder Sätzen betrachtet, echt; erst im Kontext bekommt sie ein Gefüge mit einer Eigendynamik, die nicht mehr vom Inhalt bedingt ist, sondern von ihren Formgesetzen.

Im Märchen sind diese Gesetze eher formaler Art: Bestimmte Ausdrücke sind gefordert ("Süsser-als-eine-Honigwabe" resp. "Sweet-as-a-honeycomb" für die Benennung eines Hundes in Engl. Märchen Nr. 3), bestimmte Ausdrücke werden stereotyp wiederholt; spezielle Sprechverbote oder -gebote werden gegeben.

In der Sage ist der Gesetzeskatalog breiter. Anstelle gewisser formaler Regeln, die im Märchen vielfach implizit befolgt werden, können Formeln in der Sage zu unabdingbaren, nachschlagbaren Gesetzen werden. Der Pfarrer weist dabei das umfassendste Wissen auf, und er wird entsprechend häufig zu Rate gezogen.

Solche lebensrettenden Gesetze in der Begegnung mit Jenseitigen sind z.B. Namens- und Anredegesetze (speziell im Zusammenhang mit Göttlichem oder Teuflischem), sowie das Gesetz des Vorbehaltens von erstem und letztem Wort, das 'Verreden' einer bestimmten Zeitspanne, das Bannen in genau vorgefasstem Wortlaut, das Rückwärtssprechen und -lesen bei ungewollter Provokation usw.

Diese Mechanisierung der Sprache, resp. die Neuformierung der bestehenden Sprache als Mittel für den Verkehr mit Jenseitigen hat, da sie ja von primär Sprechfähigen so geschaffen wurde, eine Profanisierung, in einem gewissen Sinn auch eine Banalisierung des Numinosen zur Folge. Die Lebendigkeit der Sprache schrumpft auf einige Signale zusammen, die vorsprachlichen, archaischen Verständigungsmethoden gleichen. Der Fremdbereich verliert somit bis zu einem gewissen Grad

den Nimbus des Unheimlichen, Unfassbaren: Er verliert einerseits an Schrecken, andererseits aber auch an Substanz. Er wird uninteressant (bei der Sage ist das Interesse des Hörers am 'Andern' bald einmal gesättigt, jedenfalls in der heutigen Zeit und macht einem Interesse für die archaische psychische Struktur der Sagenbildner und Sagengläubigen Platz).

Die Profanisierung umfasst allerdings nur einen sehr engen Bereich, denn es wird ja nicht versucht, allem Unbekannten eine sprachliche Fassung zu geben, sondern nur jenem Unbekannten, das sich gewissermassen wahrnehmungsnah aufdrängt. So werden z.B. Naturgesetze nur in einer Auslese zum Numinosen; die Entstehung des Wetters interessiert nicht und wird nicht als Numinosum erlebt, obwohl es unfassbar ist; das Wetter wird erst interessant und bedarf der sprachlichen In-Griff-Nahme, wenn eine Dürre droht (vgl. Müller Nr. 663-677). Eindrücklich ist die Abwehr von fremden und verändernden Einflüssen durchs Ziehen eines magischen Kreises dargestellt, wie dies bspw. im Betruf der Fall ist. In der Sage werden vorwiegend potentiell negative Phänomene als numinose erlebt.

Die formelhafte, profanisierende Art, in der Märchen und Sage das Unbekannte aufzuschlüsseln versuchen, lässt sich auch in der Literatur vielfach verfolgen: Das Unbekannte taucht in den verschiedensten Varianten in Form einer konkret vorstellbaren Figur auf und wird dann analysierend-beschreibend entdeckt; allerdings hat dies bis anhin das Problem noch nicht gelöst, sondern vielmehr neue Probleme geschaffen. Im 'Faust' ist die Entpuppung des Pudels, als Teufel zwar, eine Entdeckung, sie erweitert das Problem aber ungeheuer, resp. formuliert es neu: Der numinose Pudel ist kein Geheimnis mehr, dafür wird das Böse selbst zum Unfassbaren.

Mit dem Instrument der Neuformierung der Sprache (s. oben S. 117), wie dies in der Sage der Fall ist oder der Festlegung bestimmter Sprech- und Schweigeregeln im Märchen hat sich der primitive Mensch jedenfalls ein Mittel geschaffen, in der Sage, um Angst zu binden, im Märchen, um Wünsche zu realisieren.

Der Versuch der Angstbewältigung kann insofern gelingen, als der Mensch in Schutzverwahrung innerhalb der bestehenden Ordnung flüchten kann; wenn ihm die Rückkehr in den vertrauten Rahmen nicht gelingt, ist er verloren.

In Märchen und Sage erschliessen sich durch den Kontakt neue Welten; im Märchen verwandelt sich das Wunschbild in triumphale Wirklichkeit.

In beiden Gattungen wird Sprache somit zur Handlung, zum erlernbaren und manipulierbaren Werkzeug für die Beziehung zum Fremdbereich (vgl. den entsprechenden gesellschaftlichen Aspekt bei Rossi-Landi, Kap. 'Sprache als Arbeit und Markt' S. 7-48).

Der Stellenwert der Sprache lässt sich also einerseits aufgrund ihrer Funktion als Handlung, als Ausdruck innerpsychischer Phänomene mit den Polen von Angst und Wunsch bestimmen, anderseits von ihrem Ergebnis her, dem Ausmass der Bewältigung, resp. der Bewältigung von Ängsten oder der Befriedigung von Wünschen.

In jedem Fall hat sich der Mensch auf dem Wege der Neuformierung der Sprache in den nicht-menschlichen Bereich vorgewagt. Das Ergebnis dieses Wagnisses lässt rückschliessen auf die 'Lebensform' der betreffenden Abenteurer.

In Märchen und Sage werden existentielle Probleme nie sehr komplex verstanden. Dementsprechend ist die Sprache einfach und klar. Mit wenigen Worten wird eine Problematik aufgezeichnet und bekommt daher (selbst bei der relativ formlosen Sage)

eine gewisse Sicherheit und Geformtheit.

Es wäre interessant, die Frage nach dem Verhältnis zwischen Sprache und psychischer Triebkraft auf psychologischer Basis zu stellen: Jeder Sprechende gibt durch die individuellen Nuancen seines Sprachgebrauchs eine Selbstdarstellung⁶⁸, und es wäre denkbar, dass bestimmte psychische Zustände sich in bestimmten Sprachformen und -gesetzen manifestieren (z.B. in der Entwicklung des Kindes, bei Geisteskrankheiten usw.; s. Navratil, Schizophrenie und Sprache).

Analog zu dieser Frage müsste das Problem des Schweigens auf psychologischer Ebene gestellt werden: Gibt es psychische Situationen, in denen Schweigen die einzig adäquate, einzig mögliche Kommunikationsform ist (z.B. bei schizophrenen oder neurotischen Erkrankungen) oder umgekehrt: Welche Rückschlüsse auf die psychische Konstellation des Schweigenden lässt das Schweigen zu?

Auf literarischer Ebene drängt sich die gleiche Frage auf: Welche Bedürfnisse finden welchen Ausdruck? Welche Bedürfnisse bedingen die Entstehung einer bestimmten Sprachform, d.h. die Entstehung einer literarischen Gattung? Man denke etwa an aussereuropäische Volksliteratur (z.B. Erzählungen aus den 1001 Nächten); auf andern Bedürfnissen wiederum basiert die Trivialliteratur; neue und wahrscheinlich nicht mehr direkt eruierbare Bedürfnisse versuchen moderne literarische Strömungen wie Futurismus, Surrealismus, Dadaismus, Symbolismus, konkrete Poesie usw. auszudrücken und zu verarbeiten.

Das Schweigen kann nicht an-sich betrachtet werden.

In Märchen und Sage ist es integrativer Bestandteil der Sprache. Die Wichtigkeit des 'Schweigraums' ist vor allem im Märchen in der u.U. jahrelangen Dauer der Schweigezeit und der damit verbundenen Isolation eindrücklich

dargestellt.

Das Schweigen ist nie 'Leere', sondern es ist 'privatives Nichts'⁶⁹; es ist eine bedeutungstragende Variante des Sprechens; der verbale Text liegt gleichsam hinter dem Mund verschlossen, ist also potentiell mitteilbar. Die Spannung rührt davon her, dass der verunsicherte Partner diesen Ausdruck nicht kennt und zur Erklärung des rätselhaften Verhaltens umfangreiche Hypothesen aufstellt.

Fassen wir die Motivation fürs Schweigen oder Verschweigen zusammen:

Märchen und Sage unterscheiden sich wesentlich voneinander. Im Märchen ist das Schweigen oft ein Initialschock, Folge der Begegnung mit Jenseitigen (s. S.78f). Der Held verstummt angesichts des Numinosen (oder er wird gebeten zu schweigen). Damit ist zugleich eine identifikatorische Annäherung vollzogen. Der Held gesellt sich zum Unaussprechbaren, zum Schweigenden, er rückt vorerst ab vom definierbaren Wirklichkeitsfeld ins Feld der Möglichkeiten. Dies trennt ihn vorübergehend von seinesgleichen; deutlich wird diese Trennung durch das Nicht-Ausüben von Sprache signalisiert.

In dieser inhaltsschweren Schweigezeit wird gleichsam alle Energie zusammengezogen und neu gruppiert für die schliesslich stattfindende Integration des fremden Bereichs. Das Schweigen hat also kreative Prägung. Es ist Bedingung für die Erweiterung des Lebensbereiches.

Im Gegensatz dazu fügt sich das Schweigen in der Sage deren Sprachgesetzen. Es ist ein angeratenes Verhaltensmuster, das der Sagenmensch oft intuitiv befolgt: Es 'verschlügt' ihm - der Märchenfigur nie! - die Sprache angesichts des Anders (s. S. 86). Das entsprechende Lebensgefühl ist jedoch ein wesentlich anderes. Der Märchenheld ist im Anders integriert, er ist akzeptiertes Mitglied des neuen Bereichs. Der Sagenmensch jedoch steht in stummer Opposition. Er muss nach

Möglichkeit sein menschliches Sein tarnen. Der identifikatorische Aspekt ist im umgekehrten Sinn auch hier zentral: Im Schweigen ist der Mensch dem Andern ähnlicher, er fällt nicht auf, die Bedrohung ist somit geringer (s. oben S. 86 und HdA 'Reden': Wer dem Numinosen antwortet, gehört ihm). Mit dem Schweigen wird also kein aufbauender Zweck verfolgt, sondern es ist eine Abwehr- und Schutzgeste vor dem Zugriff des Fremdbereichs.

Dieser Motivationsgegensatz zeigt einerseits die emanzipatorische Wirkung des Märchens, andererseits die repressive Tendenz der Sage im Sinne Bürgers. "Dem Schicksalsbann der Sage setzt es (das Märchen) den utopischen Traum von der Freiheit und dem Glück entgegen" (Bürger S. 51; vgl. auch Bloch S. 159f).

Die Aussage Bürgers trifft allerdings, vor allem in bezug auf die Sage, nur bedingt zu (vgl. S. 35 dieser Arbeit), denn Repression ist ja ein in kaum vertretbarer Weise intentionaler Begriff; damit wird der Sage eine erzieherische Funktion untergeschoben, die kaum vertretbar ist. Die Sage ist, wie letztlich jede literarische Gattung, eine ständige Auseinandersetzung mit existentiellen Ängsten. Als Trostspender eignet sie sich sicher weniger als das Märchen, obwohl dessen 'emanzipatorische Wirkung' ebenfalls in Frage gestellt werden müsste im Hinblick darauf, dass der 'Emanzipation' - in der Märchensprache meist königliches Eheglück - häufig eine lange Zeit der Repression vorab weiblicher Helden (z.B. bei jahrelangem schweigendem Erdulden von Verleumdungen) vorangeht.

Sprache und Schweigen stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Wo Schweigen eingesetzt wird, entsteht ein Spannungsfeld, das letztlich wieder durch die Sprache aufgehoben wird.

Die Sprache ist das Ausleseverfahren aus den Möglichkeiten, die das Schweigen anbietet, sie ist der Kristallisationspunkt der Potentialitäten, die im Schweigen bereitliegen.

Schweigen kann somit als Handlungsmovens bezeichnet werden, Sprechen als Handlung.

In vergleichbarer Funktion, Spannungserzeugung durch Schweigen, wird das Schweigen in der Trivialliteratur, vorab in Kriminalromanen, verwendet. Eine Untersuchung in dieser Richtung ergäbe einen eigenständigen Schweigetypus.

Die Spannung wird etwa dadurch erzeugt, dass das beabsichtigte Verbrechen dem, der davon betroffen werden soll, in irgendeiner Form bekannt wird. Der geheime Mitwisser - der Bedrohte also - muss dies jedoch verschweigen, um im entscheidenden Moment in die Handlung eingreifen zu können (z.B. Christie, Villa Nachtigall, Collins, Das Traumweib, Quentin, Mrs. Snows Heimsuchung, Mrs. Applebys Bär).

Ganz anders begegnet die moderne Literatur dem Phänomen der Spannungserzeugung. Brecht verzichtet mit Absicht auf dieses Mittel, da dadurch die Aufmerksamkeit des Hörers bzw. des Lesers auf einen bestimmten Punkt gezwungen wird; der Hörer oder Leser richtet sich identifikatorisch aufs Nicht-Ausgesprochene und wird dadurch u.U. von Wesentlicherem, d.h. von eigenständiger kritischer Distanz, abgehalten (vgl. GW Bd. 15 S. 263ff).

Zur Verwendung des Schweigens in der modernen Literatur ist generell zu sagen, dass das Schweigen weder einen kreativen Aspekt in irgendeiner Art - nach dem Vorbild des Märchens - noch einen abwehrenden, privativen Aspekt - nach dem Vorbild der Sage - verwendet.

Die moderne Literatur prägt den Stellenwert von Schweigen und damit auch von Sprache grundlegend anders. Die Komplexität dieses neuen existentiellen Phänomens lässt einen kurzen Vergleich zwischen unseren Texten und der Literatur des 20. Jahrhunderts nicht zu, ein Vergleich drängt sich jedoch immer wieder auf.

Die Literaten haben jede Unbefangenheit in bezug auf ihre Kommunikationsmittel verloren. Die Sprachkrise, die bei Hofmannsthal sich in den Anfängen zeigt, mündet in der

Nachkriegsliteratur in totaler Sprachverwirrung. "Kein Gedicht nach Auschwitz", sagt Adorno und bezeichnet damit brisant die tiefe Kluft zwischen ideologischer Sprache und handlungsprägender Sprache (vgl. dazu Steiner, Sprache und Schweigen, spez. S. 90-116! vgl. auch den Aufsatz von W. Muschg, Dichtung des Schweigens in: Pamphlet und Bekenntnis).

Das literarische Schweigen unserer Zeit ist nicht mehr ein Verschweigen von etwas. Es ist ein ratloses, ohnmächtiges Verstummen, bar jedes fassbaren Inhalts. Schweigen ist grundsätzliche Abwesenheit von Sprache, ist totales Nichts im Sinne des Existentialismus.

Die Flut der gesprochenen und geschriebenen Worte ist vielfach ein verzweifelter Kampf gegen das Verstummen; ein wirres Geflecht von Sprachbrücken wird gespannt, nicht zum Totenreich, wie in der Sage, sondern über dem Abgrund des Sprech- und Kommunikationsunvermögens.

"Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen," meint Wittgenstein in einem Versuch, das Schweigen zu retten. Damit hat er einen selbstironischen Aphorismus geschaffen für jeden, der trotz allem spricht und schreibt - und sei's über das Schweigen selbst.

- 1: Vgl. Steiner, Sprache und Schweigen, Kap. Der Rückzug aus dem Wort (S. 53-89) sowie Kraus, In dieser grossen Zeit: "Wer etwas zu sagen hat, trete vor und schweige!" (S. 9).
- 2: Thompson Stith, Motif-Index of Folk-Literature, 6 Bde., Kopenhagen 1955-58², Bd. I/S. 515ff
- 3: Gemeint sind im folgenden Zaubermärchen - in Abhebung von Novellen-, Legenden-, Lügen-, Schwank-, Tier-, Kunstmärchen u.a.m. (s. Lüthi 1979¹ S.1-6) sowie numinose Sagen - in Abhebung von historischen Sagen (s. Röhrich 1971² S. 17).
- 4: Nach Renner bietet sich das Es dem Bergbauern in der "Uebergrösse der Landschaft, (der) Uebermacht und Tücke der Naturgewalten, (der) Enge und DÜsterkeit der Bergtäler" dar; diese Uerlebnisse sind für den Bergler das "Erlebnis des Numen", Träger von "Unbekanntem, Unpersönlichem und Unfassbarem", der er auf seine spezifische Weise zu begegnen versucht (S. 42).
- 5: Eine Vielfalt von Redensarten in bezug auf den Teufel ist zitiert in Röhrich, Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten 1973.
Vgl. auch "Castel d'iras i no tornaràs" als Deckname für die Hölle (du gehst ins Schloss und kehrst nicht zurück) in: Sardin. Märchen Nr. 21, ferner die Anrede des Teufels in Exorzismus-Gebeten: "Dicis mihi nomen tuum" (Röhrich 1976 S. 290).
- 6: Der Begriff der Neugierde drückt in andern Sprachen diese Ambivalenz direkt aus. Engl. 'anxious' wie lat. 'curiosus' trägt die Doppelbedeutung von 'ängstlich' und 'begierig'. Eine Entsprechung zeigt 'ljubopytnyj' (russ.), dessen Stamm mit 'foltern' und/oder 'genau ausfragen' übersetzt werden kann.
- 7: Vgl. Indianermärchen aus Südamerika Nr. 24: Der Mann mit der Brüllaffenfrau.
- 8: Das Verbot, etwas Bestimmtes zu tun und die Forderung, es zu tun, lassen sich nach Propp auf die gleiche Quelle zurückführen. Nach ihm gehen die "Grundformen des Märchens auf ausgestorbene religiöse Vorstellungen zurück" (S. 169), und Abänderungen von dieser Grundform sind Ergebnis von bestimmten Techniken. Ein veränderndes Mittel ist beispielsweise die Umwandlung: "Nicht selten verwandelt sich die Grundform in ihr Gegenteil" (S. 166). Welches die Grundform und welches ihr Gegenteil ist, lässt sich ebenfalls anhand bestimmter Grundsätze rekonstruieren;

- ein solches Axiom ist die Annahme, dass die humoristische Form jünger sei als die heroische (S. 163). In unserem Fall wäre wahrscheinlich das Namensverbot die Grundform, die Namensforderung die Umkehrung, da das Verbot die Handlungslinie eindeutiger und schärfer bestimmt als das Gebot - im Sinne des 'abstrakten Märchenstils' (s. Lüthi 1978 S. 34f).
- 9: Vgl. Lüthi, Antaios 1971 S. 423
- 10: Zum Selbstverrat als Folge subjektiven Sicherheitsgefühls vgl. E.A.Poe, Der schwarze Kater, Bd. 4 S. 755-770 (The complete works of E.A. Poe, ed. by James A. Harrison vol. IV New York 1965 p. 143-155; The Black Cat).
- 11: Bolte/Polivka 1913-1932, Bd. I/S. 496
Rührich 1976 S. 282
Von Beitz 1971 Bd. II/S. 539
Vgl. auch Musil 1952 S. 1088:
" ... der uralte Zauber, dass der Besitz des richtigen Wortes Schutz vor der ungezähmten Wildheit der Dinge gewährt, erwies seine beruhigende Macht wie vor zehntausenden Jahren."
- 12: Vgl. den Aufsatz von Rührich 1976, Tabus in Bräuchen, in: Sage und Märchen (S. 125-142).
- 13: Vgl. hierzu:
Christusname vertreibt den Teufel (Petzoldt Nr. 37, 466), den Bösen schlechthin (Nr. 496c), er schützt vor Unwetter (Müller Nr. 744), er bewahrt vor Selbstmord, indem er die dazu erforderlichen Hilfsobjekte bannt (Nr. 745, 746).
- 14: Vgl. 'Blasphemie' in: Enzyklopädie des Märchens (EM), Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung (Lüthi) 1977 Bd. I S. 434ff.
- 15: Ebenso: Meier 1852 Nr. 326
- 16: Die Dominanz des Gottesnamens zeigt sich auch bei Pest-sagen. Wo der Tod unabwendbar scheint, hilft höchstens noch ein 'Helf dir Gott', sofern der Todgeweihte niesen muss, denn Niesen signalisiert den Beginn der Krankheit (z.B. Meier Nr. 328).
Eine etwas unglaublichere Interpretation des Niesens während der Pestzeit zitiert Zender, dessen Erzähler das 'Gott säu dich' als Antwort auf das Niesen andersherum erklärt: "Das kam daher, weil einer, der in der Pestzeit niesen musste, sicher gerettet war" (dabei wird angenommen, dass durchs Niesen der Krankheitserreger herausgespien wird; Nr. 125).
- 17: Regieführung ist in der Sage selten; die dazu erforderliche "spielerisch-listige" Mentalität ist vorwiegend Attribut des Schwanks (vgl. Lüthi, Regisseure und Marionetten im Raum der Volkserzählung in: Festschrift Matthias Zender, Bd. II 1972, S. 857-867).

- 18: Vgl. das biblische Motiv des Jephtha, Richter Kap. 11: Jephtha erbittet sich von Gott den Sieg über die Ammoniter. Als Dank gelobt er Gott, ihm das erste, was ihm zuhause begegne, als Brandopfer zu geben. Nach erfolgtem Sieg begegnet ihm als erstes seine Tochter.
- 19: Vgl. auch:
 "Ech be su aut wie dā Echterbosch
 Driemol gehauē, driemol geschnauē,
 En weer gewasse
 Tot Mŭleasse
 Avell han mi lāve gen S c h u e n s lappe egen Papp vonge"
 (Rheinland Sagen I S. 55).
 (Ich bin so alt wie der Echterbusch, dreimal abgeholt, dreimal beschnitten und wieder gewachsen, aber habe mein Leben keine Schuhlappen im Brei gefunden).
- 20: Auch die provokative Einladung an Tote zum Essen kann schlimme Folgen haben (s. Petzoldt, Der Tote als Gast, Volkssage und Exempel 1968 S. 56ff).
- 21: Künstlerisch ökonomische Strafen sind in der Sage häufig, z.B.: Renner S. 64, Vernaleken S. 209f, Müller Nr. 579, Englert-Faye S. 173.
- 22: Auch die Literatur bedient sich dieser Theorie in anschaulicher Weise. Bulgakov schildert in 'Der Meister und Margarita' die Begegnung Margaritas mit Abaddon:
 "... und aus der Wand trat eine magere Gestalt mit dunkler Brille. Diese Brille machte auf Margarita einen so starken Eindruck, dass sie mit leisem Aufschrei das Gesicht an Volands Bein barg."
 Mit beruhigendem Zureden leitet Voland die Verschiebung von Furcht zu Neugier ein:
 "'Kann er nicht für einen Moment die Brille abnehmen?'" fragte Margarita ... sie zitterte, jedoch bereits vor Neugier" (Fi TB 1098 S. 239).
- 23: Häufig bleibt den Toten die unwürdigste Form der Mitteilung, die Sprache der Gebärden:
 Im 'Schatz im Grafenschloss' verständigen sich die "fünf schwarze(n), garstige(n) Zwerge mit borstigen Köpfen" mit dem Helden, indem sie an die Türe hämmern, mit den Armen fuchteln, ihm Werkzeuge mit entsprechenden Gebärden unterbreiten, bis das richtige Verhalten des Helden, nämlich nicht auf ihre Sprache einzugehen, ihnen die Zunge löst (Jegerlehner S. 171ff).
- 24: Der abergläubische Brauch des Bildzaubers, in unserem Fall des Schadenzaubers, basiert auf dem "Glauben an den innigen, bis zur Identität gehenden Zusammenhang von Bild und Dar-gestelltem"; was mit dem Bild oder auch nur der Andeutung eines Bildes geschieht, geschieht auch dem Original. Siehe dazu: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 1927-1942, 'Bild'/'Bildzauber', 'Sympathie'.

- Vgl. auch 'Die Verbannten' von R. Bradbury in: Der illustrierte Mann, Zürich 1967
- 25: Entsprechende Beispiele lassen sich unzählige anführen: Müller s. Stichworte 'bannen', 'festbannen', 'stellen', 'beschwören'
Müller Kuno Nr. 59, 74
Meiche Nr. 240, 696
- 26: Vgl. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 'antworten'; Handwörterbuch der Sage, Göttingen 1961-63 'anreden'. Eine Parallele gibt uns auch die Entstehungsgeschichte der Märchen aus 1001 Nacht - mit dem Unterschied, dass sich hier ein Mädchen vor einem Profanen rettet; Scheherazade redet, weil ihr Verstummen ihren Tod bedingte. Sie redet sich durch 1001 Nächte, bis der König sie schliesslich begnadigt.
- 27: Auch die Appenzeller bekennen sich seit dreissig Jahren wieder zum Betruf. Wieweit dabei existentielle Bedürfnisse mit folkloristischen in Konkurrenz stehen, bleibe dahingestellt. Jedenfalls wurde mit der Gründung dieser neuen Tradition zugleich das Verbot mitgegründet, sie als touristische Attraktion auszuführen (s. 'Betruf in Appenzell-Innerrhoden' in: Schweizer Volkskunde Heft 3, Basel 1978).
- 28: Vgl. den Aufsatz von Röhrich 1976 S. 252-272 (Teufelsmärchen und Teufelssagen).
- 29: Vgl. Müller/Röhrich, Der Tod und die Toten, in: Dt. Jahrbuch für Volkskunde 13 (1967), 3: Die Erlösung ruheloser Toter (S. 372ff).
- 30: 'Incident repeats narration'. So bezeichnet Gray Wiederholungsmuster, in denen die nachträglichen Ereignisse das zum voraus Gesprochene verwirklichen. Gegenstück: Geschehenes wird später erzählt: 'Narration repeats incident'; Gray, Repetition in oral literature, p. 296 in: Journal of American folklore 1971; vgl. Lüthi 1975 S. 104f.
- 31: Zur Manipulation vgl. Anm. 17 sowie Lüthi 1975 S. 148ff
- 32: S. Enzyklopädie des Märchens, 'Dialog'
- 33: Gegenseitiges klarstellendes Erzählen sind beliebte Märchenschlüsse, so etwa in
Span. und port. Märchen Nr. 5
Span. Märchen Nr. 35
Balkanmärchen Nr. 39
- 34: Vgl. zu diesen Ausführungen Lüthi 1975 S. 142-149

- 35: Zur Retardation s. Lüthi 1975 S. 108
- 36: Siehe Lüthi 1975 S. 131f, Rührich 1964 S. 66
- 37: Vgl. Span. Märchen Nr. 44: Eine Aeffin erteilt einer andern Aeffin Befehle
- 38: Wenn Helden provozieren, geschieht dies im Umkreis eines Verbotes, was häufig im Zusammenhang der Ehe mit einem magischen Partner der Fall ist. Das zentrale Motiv ist hier allerdings das Verbot, den Partner zu schauen; das Verbot, ihn zu benennen, ist eine Abweichung vom gewohnten Schema.
- 39: Weitere Beispiele vom Typus 'Geh du voran':
 Bulgarische Volksmärchen Nr. 14
 Griech. und albanesische Märchen Nr. 101
 Tschech. Märchen Nr. 7
 Provenzalische Märchen Nr. 34
- 40: In 'Frau Trude' (KHM Nr. 43) wird das Marienkindmotiv in letzter grausamster Konsequenz dargestellt. Das Kind, das sich trotz des Verbots der Eltern die Beziehung zur gefürchteten Frau Trude erzwingt, dient dieser nach der Begegnung als brennendes Holzscheit, an dem die Frau sich genüsslich wärmt. Mit diesem verhängnisvollen, irreversiblen Ausgang ist es eher ein Lehrstück als ein Märchen; den 'echten' Marienkindern winkt nach der Stummheitsbusse dann doch das Glück.
- 41: Zum Schweigen als Auserwählter vgl. Kubin, Die andere Seite S. 22ff.
- 42: Ausgeprägt ist dies in den Tierbräutigamsmärchen vom Typus 'Amor und Psyche'; vgl. dazu die entsprechende Zusammenstellung und Analyse von Tegethoff, Studien zum Märchentypus von Amor und Psyche 1922.
- 43: Beispiele: Ein sprechender Toter, ein nickendes Gerippe, ein totes Mädchen in sieben Kristallschreinen, tote, an den Wänden hangende Gestalten, ein blutiges Becken mit zerhackten Menschen, ein Drache im Fass...
- 44: Vgl. auch die Erlebnisse in 'Auerbachs Keller' in Goethes Faust I.
- 45: Randfiguren wird etwa das Schweigegebot auferlegt. Diese stehen aber im direkten Kontakt mit dem Helden: als seine Frau (Finn. und estn. Märchen Nr. 39, Dt. Märchen seit Grimm S. 376), als seine Begleiter (Isländ. Märchen Nrs. 47). Jenseitige sind meist Verschweigende. Sie verschweigen ihr wahres Wesen (Herkunft, Aussehen etc), indem sie nicht von sich sprechen oder nur im Schutze der Nacht eine Verbindung mit dem Helden eingehen.

Auch Tiere, vorzugsweise Vögel, können durch Schweigen, resp. durch Verstummen ihres Gesangs auf ein Ungleichgewicht hinweisen, z.B. dann, wenn ein Usurpator den Platz des Helden einnimmt (Märchen aus dem Donaulande 1926 S. 118, 315).

- 46: "Es gibt gewisse, häufig auf den Mund beschränkte Wünsche, die, wenn man sie einmal hat anwachsen lassen, nach Befriedigung lechzen, welches auch immer die Folgen sind" (Proust, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit Bd. X S. 417f).
- 47: Vgl. Boccaccio, Decamerone, 100. Erzählung (Griselda).
- 48: Zur 'Poetik des Schweigens' sowie zum 'Echoeffekt' der schweigenden Umgebung vgl. Lüthi 1975 S. 135-137. Roloff S. 87.
- 49: Inhaltlich entsprechend handelt das Mädchen im Froschkönig (KHM Nr. 1): Voll Ekel wirft es den Frosch, der bei ihm schlafen will, an die Wand und bewirkt das Gegenteil dessen, was es beabsichtigt. Auf nonverbaler Ebene macht dieses Mädchen dasselbe wie jenes, das auf verbaler Ebene den Fuchs von sich weist. Diese 'primäre' und 'sekundäre' Spontaneität gäbe evtl. einen Ansatz zu einer chronologischen Einordnung der Märchen; der nonverbale Ausdruck ist sicher die archaischere Form der Mitteilung.
- 50: Erlösungen scheitern in der Sage oft daran, dass das 'Richtige' nicht ausgesprochen wird, resp. dass 'Falsches' gesagt wird; vgl. Guntern Nr. 1885, 1891.
- 51: Vergleiche die schreckliche Vision von E.A. Poe in 'Das vorzeitige Begräbnis' (Bd. 4 S. 788-810; vol. IV p. 255-273: The Premature Burial):
 "Lebendigen Leibes begraben zu werden, ist fraglos das schrecklichste ..., das je dem Sterblichen zum Lose ward.
 ...
 Meine Einbildungskraft ward zu einer wahren Grabesphantasie ... Ich verlor mich in Todesträumereien, und der Gedanke an ein vorzeitiges Begrabenwerden ergriff von meinem Hirne dauernden Besitz... Bei Tage kämpft' ich ohne Unterlass gegen die Folter meiner Grübeleien; nächtens erlag ich ihr. Wenn grimm und hässlich Finsternis bedeckte das Erdreich, dann liess mich jeder Gedanke wie ein Schock erschauern - liess mich erbeben wie die zitternden Federn auf dem Leichenwagen. Und wenn die Natur das Wachsein nicht länger ertragen konnte, geschah's nur unter Sträuben, dass ich mich darein schickte, zu schlafen - denn es grauste mir bei der Vorstellung, ich könnte, beim Erwachen, mich als Grabsbewohner finden. Und wenn ich dann endlich in Schlummer sank, so war's nur, um sogleich in eine Welt von Wahngestalten zu stürzen, über welcher, alles beherrschend, mit riesig schwarzen, überschattenden Schwingen der eine Gedanke schwebte - der an Begräbnis und Grab."
 Dieser Gedanke verfolgt ihn wie ein Wahn und wird eines Tages zur schrecklichen Gewissheit:

"Ich mühte mich zu schreien; und meine Lippen und meine ausgedörrte Zunge bewegten sich konvulsivisch bei dem Versuch - doch kein Stimmlaut entkam den höhligen Lungen, welche, wie unter dem Druck eines auf ihnen lastenden Berges, bei jedem Atemholen, jedem Nach-Atem-Ringen, keuchten und mit dem Herzen zuckend klopfte. Die Bewegung der Kinnbacken, die dieser Versuch, laut aufzuschreien, mit sich brachte, zeigte mir, dass sie hochgebunden worden waren, wie es bei den Toten üblich ist."

- 52: Vgl. auch Frisch, Nun singen sie wieder
Dickens, Weihnachtserzählungen
Stern Martin, Ante lucem - Vom Sinn des Erzählens in
Gottfried Kellers 'Sinngedicht', Zürich 1977 S. 3-15
- 53: Zur Isolation siehe Lüthi 1978⁶ S. 37ff und 1975 S. 55,
82, 86, 152ff
- 54: Dass die Liebe, die der König zum Mädchen in den Varianten von 'Die sechs Schwäne' und 'Marienkind' empfindet, auf der "erotischen Anziehungskraft der geheimnisvollen Stummheit" beruhe (Roloff S. 102, vgl. auch seine Zusammenfassung von KHM Nr. 49 auf S. 86), ist eine trivialromanhafte Auslegung des Stummheitsmotivs. Das Märchen lässt erotische Deutungen viel direkter zu, ohne die Verschleierung durch Stummheit zu benötigen, nämlich in der immer erwähnten Schönheit des Mädchens selbst.
- 55: Nach Freud ist die Stummheit im Traum "eine gebräuchliche Darstellung des Todes"; ebenso interpretiert Freud die Stummheit des Mädchens in 'Die zwölf Brüder' (KHM Nr. 9) und in 'Die sechs Schwäne' (KHM Nr. 49) als Todesbereitschaft: Sie sind bereit zu schweigen, und sollte es ihr Leben kosten. Die Ausführung dieses Entschlusses bringt beide ja auch tatsächlich in Lebensgefahr (Bd. X S. 181-193, Das Motiv der Kästchenwahl).
- 56: Vgl. auch die Wiederbelebung der Statue in Shakespeares Wintermärchen, V/3, dazu Lüthi's Interpretation der Hermione, "die sich zur Statue macht und dann schrittweise zurück ins Leben tritt, zuerst nur pantomimisch sich bewegend, schliesslich auch sprechend" (Shakespeares Dramen 1966 S. 296-305).
Vgl. auch die Pygmalion-Sage: König Pygmalion verliebt sich in eine Statue der Aphrodite und heiratet die nun lebendig werdende Frau.
- 57: Siehe Claudius; er widmet dem 'Freund Hain' seine sämtlichen Werke, u.a. aus demselben Grund:
"Ich hab da 'n Büchel geschrieben, und bring's Ihnen her. (...) und, wenn Ihr 'nmal kommt, fällt mir und meinen Freunden nicht hart."

- 58: Vgl. Wildhaber Robert, 'Die Stunde ist da, aber der Mann nicht' Ein europäisches Sagenmotiv in: Rh. Jahrb. f. Vlk. IX 1958.
- 59: Eine Ausnahme bildet die Leiche im Sagentyp 'Unsers Herrgotts Wetter'; s. Müller/Röhrich C2.
- 60: Zur Bestrafung mit Stummheit vgl. Roloff Anm. 364.
- 61: Vgl. Marcuse Ludwig, Philosophie des Glücks 1972 S. 61ff (Die Diät Epikurs: Verbote und Gebote).
- 62: Vgl. Guntern 1963 Nr. 97
Eine Witwe lässt nachts Arme Seelen in ihre Wohnung kommen, muss sich aber mit dem Ruf "Jetzt - aber mir unschädlich!" jedesmal vor ihnen schützen. Einmal vergisst sie den schützenden Spruch und gerät in lebensgefährliche Bedrängnis.
- 63: Weitere Beispiele mit dem Motiv des Wiedergutmachens von Unrecht mittels Sisyphusarbeit - evtl. solange, bis das erlösende Wort gesprochen wird - siehe Müller Nr. 440, 555, 570, 931, 932, 933, 980, 981, 986, 987, 1109.
- 64: Die sorgsame Wahrung von vertrauten Mustern, das ängstliche Vermeiden jeglicher Veränderung, das 'Sein zum Tode' ist nicht nur Hauptthema der Sage, sondern ein beliebtes Thema der Literatur allgemein. Der Mensch ist kein Märchenheld; er ist Gefangener seiner Gewohnheiten, und was mit ihm geschieht, ist a priori besser als das, was noch nicht mit ihm geschehen ist.
- Ichechov erfasst dies mit beklemmender Klarheit im 'Mensch im Futteral' (Späte Erzählungen 1893-1903). "Ach, wenn nur nichts daraus entsteht!" ist der häufigste Seufzer, der sich dem Menschen im Futteral entringt, einem Mann, der sich äußerlich und innerlich alle Sinne verstopft, um den gefährlichen Fremdeinflüssen der Gegenwart möglichst zu entgehen. Ruhe findet er erst in der letzten Konsequenz seiner Wünsche, dem Tod: "Jetzt, wo er im Sarge lag, hatte sein Gesicht einen sanften, angenehmen, sogar vergnügten Ausdruck, gerade als sei er froh, dass man ihn endlich in ein Futteral gelegt habe, aus dem er niemals wieder herauskommen würde. Ja, er hatte sein Ideal erreicht!" (S. 597).
- Ähnlich gestimmt ist der Roman 'Obломov' von Gontscharov. Moderne, noch bedrückendere Versionen desselben Themas geben etwa Becketts 'Glückliche Tage', 'Warten auf Godot', 'Endspiel', Frischs 'Biographie', 'Stiller', Dürrenmatts 'Tunnel'.
- 65: Vgl. auch die verschiedenen Bühnentechniken in der katholischen Kirche, z.B. kann eine bestimmte Anzahl von Gebeten eine Schuld tilgen, ebenso 'löschend' wirkt eine Beichte mit anschließendem Ab-Bitten.
- 66: Vgl. Petzoldt Nr. 53, 54.

Zu spiegelnden nonverbalen Strafen vgl.:

Englert-Faye S. 173: Durch verbotenes Schauen über die linke Schulter wird ein Bursche auf dem linken Auge blind.

Vernaleken S. 209f: Der 'Ewige Jud' muss ewig wandern, weil er Christus nicht rasten liess vor seiner Türe.

Müller Nr. 579: Ein Fusstritt nach einer Kuh hat ein geschwollenes Bein zur Folge.

Vgl. auch die spiegelnde Tat des Urners, wenn Unheil einbricht: Ein von einer Lawine zerstörter Stall wird bspw. an genau derselben Stelle wieder aufgebaut (s. Renner S. 194).

- 67: In ähnlichem Sinn dient die 'Räubersprache' unter Kindern eigens dazu, einerseits ändern den Zugang zu einer bestimmten Gruppe zu versperren (die soziale Gruppe der entsprechend Redenden zu 'Ändern' zu erklären), andererseits es den Mitgliedern dieser Gruppe zu ermöglichen, nach Belieben in ihren 'Spezialbereich' zu flüchten, falls etwas Spezielles verhandelt wird. Vgl. auch die Bildung eines Geheimcodes, der nur Mitgliedern einer bestimmten Gruppe bekannt ist; die chiffrierte Sprache von Agenten bspw. ist für 'Ent-rätsler' faszinierend.
- 68: "In Wirklichkeit ist jeder Leser ... ein Leser nur seiner selbst" (Proust Bd. 13 S. 329; 497).
- 69: Siehe Kant-Lexikon, 'Nichts'.

LITERATUR

- BLÖCH Ernst, *Verfremdungen I*, Frankfurt 1962
- BRADBURY Ray, *Der illustrierte Mann*, Zürich 1962
- BRECHT Bertold, *Gesammelte Werke in 20 Bänden*, Frankfurt 1967
- BROCH Hermann, *Der Tod des Vergil*, Frankfurt 1976 (1. Aufl. New York 1945)
- BUEHLER Charlotte, *Kindheit und Jugend*, Darmstadt 1967⁴
(Erstausgabe Psychol. Monographie III 1928)
- BUERGER Christa, *Die soziale Funktion volkstümlicher Erzählformen - Sage und Märchen in: Projekt Deutschunterricht 1*, Stuttgart 1971
- BULGAKOV Michail, *Der Meister und Margarita (Fi TB 1098)*
- CLAUDIUS Matthias, *Neue, vollst. Ausgabe*, 7 Bände, Wien 1844
- DICKENS Charles, *Weihnachtserzählungen (Goldmann Klassiker 7545)*
- DOSTOJEWSKIJ Fjedor M., *Erzählungen*, München 1962
- FREUD Sigmund, *Studienausgabe*, 10 Bände, Frankfurt 1969
- FRISCH Max, *Nun singen sie wieder; Versuch eines Requiems*, Basel 1946
- GRAY Bennison, *Repetition in Oral Literature in: Journal of American Folklore*, Austin, TX 84 (1971)
pp. 289-303
- ISLER Gotthilf, *Die Sennenpuppe*, Diss. Basel 1971
- KELLER Gottfried, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Jonas Fränkel, Bern und Leipzig 1931
- KRAUS Karl, *Ausgewählte Werke*, Bd. 2, 1914-25 (Lizenzausgabe), Berlin (Ost) 1971
- KUBIN Alfred, *Die andere Seite*, München 1968 (1. Aufl. München 1909)
- LAISTNER Ludwig, *Das Rätsel der Sphinx*, Bd. I, Berlin 1889
- LEVI-STRAUSS Claude, *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt 1967
(*Anthropologie Structurale*, Paris 1958)
- LUETHI Max, *Das europäische Volksmärchen, Form und Wesen*, Bern und München 1978⁶ (erw. Aufl.; 1. Aufl. 1947)
Shakespeares Dramen, 1966² (1. Aufl. 1956/57)
Märchen, Stuttgart 1979 (7. erg. Aufl.; 1. Aufl. 1962)
*Rumpelstilzchen, Thematik, Struktur- und Stilten-
denzen innerhalb eines Märchentypus in: Antaios 12*
(1971)
Regisseure und Marionetten im Raum der Volkserzählung
in: Festschrift Matthias Zender Bd. II 1972
*Das Volksmärchen als Dichtung, Aesthetik und Anthro-
pologie*, Düsseldorf/Köln 1975

- MARCUSE Ludwig, Philosophie des Glücks, Zürich 1972
- MUSCH Walter, Pamphlet und Bekenntnis (Aufsätze und Reden, ausgewählt und hrsg. v. Peter André Bloch) Freiburg 1968
- MUSIL Robert, Der Mann ohne Eigenschaften, 1970 (1. Aufl. 1952)
- NAVRATIL Leo, Schizophrenie und Sprache, Schizophrenie und Kunst, München 1976
- ORTER Rolf, Moderne Entwicklungspsychologie, Donauwörth 1969
- OLRIK Axel, Epische Gesetze der Volksdichtung in: Zeitschrift f. deutsches Altertum 51, Berlin 1909
- OTTO Rudolf, Das Heilige, Stuttgart/Gotha 1923¹¹ (1. Aufl. 1917)
- POE Edgar Allan, Das gesamte Werk in zehn Bänden, Olten/Freiburg 1976 (The Complete Works of E.A. Poe, ed. by James A. Harrison, New York 1965)
- PETZOLDT Leander, Der Tote als Gast, Volkssage und Exempel, Helsinki 1968
- PROPP Wladimir, Morphologie des Märchens / Transformationen von Zaubermärchen, München 1972
- PROUST Marcel, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, Werk-
ausgabe Ed. Suhrkamp 1967-69 (A la Recherche
du temps perdu, 8 vol. Paris 1919-27)
- RENNER Eduard, Goldener Ring Über Uri, Zürich 1941
- ROEHRICH Lutz, Märchen und Wirklichkeit, Wiesbaden 1964²
(erw. Aufl.; 1. Aufl. 1956)
Sage, Stuttgart 1971² (erw. Aufl.; 1. Aufl. 1966)
Sage und Märchen, Freiburg 1976
- ROLOFF Volker, Reden und Schweigen, Zur Thematik und Gestaltung
eines mittelalterlichen Themas in der französi-
schen Literatur, München 1973
- ROSSI-LANDI Ferruccio, Sprache als Arbeit und als Markt,
München 1972
- SACHS Nelly, Das Leiden Israels, Frankfurt 1969
- SAUER Paul Ludwig, Märchen und Sage in: Wirkendes Wort 23, 1973
- SCHULER Max, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern und
München 1962 (1. Aufl. 1929)
- STEINER George, Sprache und Schweigen, Frankfurt 1973
- STERN Martin, Ante Lucem - Vom Sinn des Erzählens in Gottfried
Kellers 'Sinngedicht', Gottfried Keller-Gesell-
schaft, 45. Jahresbericht 1976, Zürich 1977
- TCHECHOV Anton, Späte Erzählungen 1893-1903, München 1969
- TEGETHOFF Ernst, Studien zum Märchentypus von Amor und Psyche,
Bern und Leipzig 1922

- WILDHABER Robert, "Die Stunde ist da, aber der Mann nicht." Ein europäisches Sagenmotiv in: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde IX 1958
- WITTGENSTEIN Ludwig, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt 1979
- WUENSCH August, Der Sagenkreis vom geprellten Teufel, Leipzig und Wien 1905
- WYRSCH Jakob, Erinnerung an Eduard Renner in: Neue Schweizer Rundschau, 1954, 22. Jhrg.

Sammlungen und Handbücher

Märchen (MdW = Märchen der Weltliteratur)

- Balkanmärchen, MdW Jena 1925
- Bulgarische Volksmärchen, MdW Düsseldorf/Köln 1971
- Deutsche Märchen seit Grimm, MdW Jena 1912
- Märchen aus dem Donaulande, MdW Jena 1926 und
MdW Düsseldorf/Köln 1958
- Englische Volksmärchen, MdW Düsseldorf/Köln 1970
- Household Tales by S.O. Addy, London 1895
- Finnische und estnische Märchen, MdW Düsseldorf/Köln 1962
- Französische Märchen, MdW Düsseldorf/Köln 1963
- Griechische Volksmärchen, MdW Düsseldorf/Köln 1965
- Griechische und albanesische Märchen, J.G. v. Hahn, Leipzig 1864
- Märchen aus Guarda, ges. v. Leza Uffer, Basel 1970
- Indiandermärchen aus Südamerika, MdW Jena 1920
- Irische Volksmärchen, MdW Düsseldorf/Köln 1962
- Isländische Volksmärchen, MdW Jena 1923
- Italienische Volksmärchen, MdW Düsseldorf/Köln 1973
- Nordische Volksmärchen, MdW Jena 1915
- Norwegische Volksmärchen, MdW Düsseldorf/Köln 1973
- Provenzalische Märchen, MdW Düsseldorf/Köln 1974
- Russische Volksmärchen von Afanassjew, Auswahl von Anna Meyer
Wien 1906
- Das Feigenkürbchen, Volksmärchen aus Sardinien, Kassel 1973
- Schwedische Volksmärchen, MdW Düsseldorf/Köln 1971
- Schweizer Volksmärchen, MdW Düsseldorf/Köln 1971
- Skandinavische Märchen, Frankfurt 1972
- Spanische Märchen, MdW Düsseldorf/Köln 1961

Spanische und portugiesische Märchen, MdW Jena 1940
Tschechische Volksmärchen, MdW Düsseldorf/Köln 1974
Ungarische Volksmärchen, MdW Düsseldorf/Köln 1966
Westpreussische Märchen, Alfred Cammann, Berlin 1961
Zigeunermärchen, MdW Düsseldorf/Köln 1962

BOCCACCIO Giovanni, Das Dekameron, Berlin 1929

GRIMM Gebr., Kinder- und Hausmärchen, gesammelt durch die Brüder
Grimm 1819 (zit. KHM)

Sagen

BAADER Bernhard, Volkssagen aus dem Lande Baden, Karlsruhe 1851,
Neugesammelte Volkssagen aus dem Lande Baden,
Karlsruhe 1859

ENGLERT-FAYE, Vo chlyne Lüte, Zwergensagen, Feen- und Fänggen-
geschichten aus der Schweiz, 1937

GUNTERN Josef, Walliser Sagen, Freiburg 1963

Volkserzählungen aus dem Oberwallis, Basel 1978

JECKLIN Dietrich, Volksthümlisches aus Graubünden, Zürich 1874

JEGERLEHNER Johannes, Walliser Sagen, Bern 1959

MEICHE Alfred, Sagenbuch des Königreichs Sachsen, Leipzig 1903

MEIER Ernst, Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche, Stuttgart 1852

MUELLER Josef, Sagen aus Uri, 3 Bände, Basel 1969 (zit. Müller)

MUELLER Kuno, Die Luzerner Sagen, o. Jrg. (zit. Müller Kuno)

NIDERBERGER Franz, Sagen und Gebräuche aus Unterwalden, Zürich 1978

PETZOLDT Leander, Deutsche Volkssagen, München 1970

VERNALEKEN Theodor, Alpensagen, Salzburg/Leipzig 1938

ZAUNERT Paul, Rheinland Sagen, 1. Band, Jena 1924 (zit. Rhein-
land S.)

Hessen-Nassauische Sagen, Jena 1929 (zit. Hess.-
nass. Sagen)

ZENDER Matthias, Sagen und Geschichten aus der Westifel, Bonn 1966

ZINGERLE Ignaz, Sagen aus Tirol, Innsbruck 1850
und 2. verm. Aufl., Innsbruck 1891

Handbücher

- AARNE Antti und STITH Thompson, The Types of the Folktale, Helsinki 1961 (FFC 184)
- BOLTE Johannes und POLIVKA Georg, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, 5 Bände, 1913-1932
- DELARUE/TENEZE, Le conte populaire français, 2 Bände, Paris 1957 und 1965
- MUELLER Ingeborg und ROEHRICH Lutz, Deutscher Sagenkatalog X: Der Tod und die Toten, in: Dt. Jb. f. Völk. 13, 1967, S. 346-397
- ROEHRICH Lutz, Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten, Freiburg/Basel/Wien 1973
- THOMPSON Stith, Motif-Index of Folk-Literature, 6 Bände, Kopenhagen 1955-1958²
- VON BEIT Hedwig, Symbolik des Märchens, 3 Bände, Bern und München 1971⁴/1972³ (1. Aufl. 1952-57)
- Enzyklopädie des Märchens, Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, hrsg. von Kurt Ranke, Göttingen, Berlin/New York 1975- (zit. EM)
- Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hrsg. von Hoffmann-Krayer/Bächtold-Stäubli, 10 Bände, Berlin 1927-1942 (zit. HdA)
- Handwörterbuch des deutschen Märchens, hrsg. von Lutz Mackensen, Berlin 1930-1940 (nur 2 Bände erschienen; zit. HdM)
- Handwörterbuch der Sage, hrsg. von Will-Erich Peuckert, Göttingen 1961-1963 (nur 3 Lieferungen; zit. HdS)
- Kant-Lexikon, bearb. von R. Eisler, Berlin 1930

Ich wurde am 3.8.49 in Sevelen SG geboren. Dort besuchte ich die Primar- und Sekundarschule und anschliessend das Lehrerseminar in Sargans und Rorschach. Primarlehrerpatent 1969. Ein Jahr später immatrikulierte ich mich an der Universität Zürich. Ich belegte die Fächer Psychologie (Prof. Biäsch, Prof. von Uslar), Europäische Volksliteratur (Prof. Lüthi) und Pädagogik (Prof. Widmer) und schloss sie 1975 mit dem Lizentiat ab.

